عبد الهادي عبد الرحمن

سلطة النص

قراءات في توظيف النص الديني

الطبعة الثانية

مؤسسة الانتشار العربي
Arab Diffusion Company

سينا للنشر

www.dar-alkotob.com دار الكتب

اهداءات ٢٠٠٣

أسرة المرحوم الأستاذ/محمد سعيد البسيوني

الإسكندرية

www.dar-alkotob.com دار الكتب

سلطة النص

عبد الهادى عبد الرحمن

www.dar-alkotob.com دار الكتب

سلطة النص

سينا للنشر
مؤسسة الانتشار العربي
Arab Diffusion Company

www.dar-alkotob.com دار الكتب

عبد الهادى عبد الرحمن

سلطة النص

The Authority of the Text
BY
Abdul Hadi Abdul Rahman

الانتشار العربي
Arab Diffusion Company
سينا للنشر

LONDON - BEIRUT - CAIRO
Email: healthyliving@t-net.com.lb
P.o.box:113/5752- Beirut

الطبعة الاولى ١٩٩٨

ISBN 1 84110178
First Published in 1998

All rights reserved.
No part of this publication may be
reporduced, strored in a retrieval system,
or transmitted in any form or by any means,
electronic, mecanical, photocopying,
recording or otherwise.
without prior permission in writting of the publishers

المحتويات

مقدمة الطبعة الثانية ٧

مقدمة الطبعة الأولى ١٣

مدخل ٢١

القسم الاول

ملاحظات حول النص الديني في الاسلام ٦٧

منزلة النص لبديني في الاسلام ٦٩

بنية النص القرآني ٨٩

مالك بن نبي : الظاهرة القرآنية والتحليل النفسي............ ١٠٩

الدلالات في القرآن وفي العهد القديم ١٢١

القسم الثاني

المرونة والتأثر في النص الديني ١٤٥

المرونة والتأثر في النص الديني ١٤٧

القسم الثالث

حدود الاجتهاد ١٨٧

تمهيد ١٨٩

قراءات نقدية وقراءات سلفية ٢٠١
قراءة اركون ٢٠٧
قراءة الجابري ٢٢٣
قراءات تطبيقية ٢٣٢
القمني والتاريخ المجهول ٢٤٩
قراءات معتزلية ٢٨١
الميل التوفيقية : عدة قراءات ٣٠٠
قراءات لابن حزم الظاهري ٣٠٩
القسم الرابع
حدود التأويل ٣٣٧
حدود التأويل ٣٣٩
خاتمة ٣٧٥
بين القطيعة التاريخية والقطيعة الموقية ٣٧٧
المراجع ٤٠٧

مقدمة
الطبعة الثانية

قوبلت الطبعة الأولى للكتاب بترحاب شديد ، ربما يوازى حجم العداء الذى انصب نحوه ، مما يثير السؤال مرة أخرى حول براءة النص : هل هناك نص برىء ؟ وهل هناك سلطة للنص ؟

إنّ المعارك التى قامت حول نصوص د . نصر حامد أبو زيد ، هى التى أكدت فهمنا لوطأة الحالة الجديدة التى تعيشها الثقافة العربية الإسلامية فى سنوات القرن العشرين الغارب ؛ فالرجل لم يحمل سكينا ، ولم يقتل أحداً ، لكنه كتب نصاً ، وكان يجب الرد عليه بنص مقابل ، لا بسلطة قضائية كهنوتية تؤول الكلمات وتحكم بالردة ، وحكم الردة معروف ، لأنه حكم يحمل سيفا باطشاً .

قدمنا هذا المثال ليرد على الذين خطّأونا بمقولة «لاكهنوت فى الإسلام» رداً على عنوان الكتاب وعلى كلمة «كهنوت» التى وردت مرتين أو ثلاث مرات فى ثناياه بسياقها الخاص . فالكهنوت الذى نقصده ليس مجرد المؤسسة الدينية الرسمية المسيحية أو الإسلامية فقط ، بقدر ما هو كامن فى النص ذاته كسلطة مستقلة تحمل حمولتها الوظيفية فى معظم بنيته أكثر مما تحمل من مدى إبداعى رغم وجوده ، ذلك الفضاء الإبداعى يتم تحميله أيضاً بوطأة المجال الوظيفى المهيمن ، وهو مجال يكبح أى جسارة ممكنة ، خاصة إذا ارتبط بذهنية

لا ترى الواقع بقدر ما ترى خضوعه وخضوع العالم كله لوظيفية هذا النص ، فتقوم بتوظيفه متجاوزة وظيفيته الأولى .

لكن ، دعنا نتوقف قليلا لنفهم سويا ماذا نقصد بالوظيفى والإبداعى ؟!

لنا فى المثال الجسدى إمكانية واسعة لإيصال هذين المفهومين ، فعضلات الجسم البشرى لها وظيفة محددة فى حركة الأطراف والأعضاء ، لتستخدم فى المشى ، وفى استخدام اليدين للعمل أيا كان ، وفى الكلام والقعود والقيام . . إلخ . لكن الرقص يستخدم نفس العضلات فيعطيها بعداً (فوق - وظيفى) ، بعداً إبداعياً ، وكذلك الرسم ، والنحت والضرب على الآلات باليدين ، إنه تمديد للمجال الوظيفى من المستوى البيولوجى للمستوى الإنسانى . كذلك اللغة بدأت كأداة تواصلية بين البشر لقضاء حاجاتهم الاجتماعية الأولية ، إلى أن اكتسبت أبعاداً أخرى (فوق - وظيفية) يمكن أن نراها فى كل أشكال الإبداع ، والتى يسمونها الوظيفة الإنشائية ، وهى تسمية غير دقيقة فى عمقها ، لأنها لم تبدأ إلا للخروج على وظيفة التواصل الضيقة لتكشف البعد الإنسانى فى احتياطه اللغوى الهائل عبر شبكته الرمزية التى لم تقدر لمخلوق من قبل ، وهذه السمة (فوق - الوظيفية) تمتلك قانونا مميزاً هو انفتاحها الدائم على التطور ، والتحول .

ومع هذا ، مع تقدم الإنسانية ، استطاعت المؤسسات الدينية وغير الدينية - شعبية أو رسمية ، ظاهرة أو خفية - أن تحكم قبضتها على حدود الانفتاح فى المدى (فوق الوظيفى) . فتخلق له وظيفته الاجتماعية ، ومدى حركته ، وبناه الذهنية ، أى أنها ترغمه على القول بطريقتها ، وتخضعه للحركة تبعا للأشكال الوظيفية التى خلقتها . وهنا بالضبط يتم توجيه الخطاب ، واجترار متعته عبر تلك الأشكال ، فينسى النص ذاته ، ويظل لهذا حضوره شكليا ، حتى وإن حضر دائماً .

مفهوم سلطة النص إذن مرتبط بكهنوت المؤسسة ، وبأشكالها الوظيفية أكثر من ارتباطه بالنص ذاته ، لأن هذه الأشكال الوظيفية قد عملت على نصوص سابقة وأنتجت منها نصوصا تلائم ذاتها ، ليتحول النص الأول لمجرد أقنوم متحجر لا روح فيه .

هنا يجرى استبعاد للنص الذى يتم تحجيره . لتحل مكانه نصوص أخرى تأخذ قداسته ودوره الاجتماعى أو بمعنى أشمل دوره الوظيفى داخل عملية واسعة نسميها إعادة إنتاج الثقافات السابقة فى إطار الرؤية الوظيفية التى فرضتها اللحظة التاريخية .

للتبسيط التطبيقى ، استطاع العرب فى مكة إعادة إنتاج كل الثقافات الوثنية والتوحيدية للمنطقة فى عملية تمركز ثقافى واسعة ، كانت مكة قد احتلت فيها دوراً قيادياً داخل شبه الجزيرة ، فخرجت للعالم بالإسلام ، وعندما خرج الإسلام للعالم ، كان القادة والدولة - بمعناها العام - قد قامت بعملية إعادة إنتاج كل الثقافات التى التقتها وصارعتها ، فى حاوية إسلامية .

ماذا بقى إذن من النص الأول ، بقى أقنومه داخل صندوق ضخم مليء بنصوص قد تمت أقنمتها هى الأخرى . انتقل الصندوق بكاملة من عصوره وظل يعايشنا كتابوت العهد الذى يحمل إله اليهود ، ولا نراه . ولأننا لا نراه فسلطته تبدو غامضة ، ومن غموضها تستمد قوتها ومجالها الفاعل .

رغم ذلك ، فكل عملية إبداعية سواء كانت إنتاجاً ثقافيا أو إعادة إنتاج ثقافى ، نسبية ، بحكم التاريخ الذى تتحرك فيه ، فهى إبداعية تاريخية إذن ، ويجب ألا تتخطى عصرها بما تحمله من رؤى توظيفية وإلا كانت كمن يضرب رأسه فى حائط من الحديد . علينا هنا أن نرى الفرق بين كلمتى «توظيفية» و «وظيفية» ، ففي الأولى شكل من أشكال القسرية اللاتاريخية ، وفى الثانية الشروط التاريخية والاجتماعية المنتجة لها . وفى الأولى ما يمكن أن نبسطه

بمفهوم (الأدلجة) . أى توظيف النص لشروط فكرة مسبقة ليس العصر عصرها ولا الزمان زمانها . أما الثانية فهى ما يمس النص من «لا براءته » ، إذا فهمنا البراءة كمطلق لمفهوم الإبداع فى معناه البسيط الخالص ، تلك البراءة التى تحمل دلالاتها الوظيفية الأولى ، أى (لا براءته) إن جاز الوصيف . فكل نص منتج هو ابن لحظته التاريخية وإن حمل فى أحشائه الماضى والمستقبل ، وإن حمل أيضاً عدداً من الأمكنة ، لأن جدل الثقافات لم يتوقف لحظة واحدة فى التاريخ .

علينا أن نميز هنا بين الحالة الإبداعية الأولى للنص وإن حملت شروطها الوظيفية الخاصة ، وبين ما يتم فعلاً عبر الزمن بالنسبة لهذا النص . فالقرآن الكريم هو ماخرج به العرب من شبه الجزيرة ، لكن الحاوية الإسلامية فيها الحديث النبوى والمذاهب والفرق والطرق من سنة وشيعة وصوفية وفلاسفة وعلوم كلام بأشكال متعددة ، وكلها إدعت أنها تخرج من حالة النص الأول . كذلك لا نستثنى المعاصرين الذين يستخدمون علوم العصر الحديث وهم يدعون أنهم يخرجون من عباءة القرآن . حتى الصراعات السياسية-بل هى العالية الصوت . تنطلق كلها وقد حملت سيفاً فتُحمِّل النص الأول شروطها الخاصة .

هذا التوظيف هو ما نتعرض لبعض نصوصه هنا ، ونحن نركز على الآليات أو الحيل التى يلجأ إليها بعض المعاصرين وبعض القدماء من أجل إعلاء رؤية محددة ، هى رؤية مسبقة فى الغالب . ولأن لعبة التوظيف لم تتوقف فى التاريخ . أشرنا إلى نصوص غير إسلامية عالجها البعض معالجة توظيفية فى إطار رؤيته الخاصة ، مثلما فعل كتبة العهد القديم وقد أعادوا إنتاج ثقافة كل المنطقة الحضارية المحيطة فى الشرق الأدنى القديم بشروط ارتحالية أو استقرارية مؤقتة تناسب حركتها الدائبة بين هذه المراكز ، وبحثا عن هوية ضائعة (دائمة الانفجار ، أى كلما تجمعت تناثرت ثانية) كما الأمر بالنسبة لمن سموا ببنى إسرائيل .

ولأن لكل فريق ،أو بالأحرى لكل نص هنا فكرته المسبقة ، فإنه يقوم بعملية شل للنصوص الموظفة : القرآن ،الحديث ،التراث الثقافى الآخر ، بحيث تدور هى فى فلك تلك الرؤية لا العكس ، فتكون العملية لا تاريخية ، ولذا نحن ندّعى بأن كل عملية توظيف هى عملية لا تاريخية ، لأنها لا ترى الشروط الخاصة لإنتاج أى نص ، فهى تراه نصا صالحاً أبداً ودائماً ، ولا غضاضة من استخدامه فى أى مكان وأى زمان .

فى هذه الطبعة ،آثرنا أن نضيف فصلين جديدين . رأينا أنهما تطبيقان ضروريان لكشف فكرة التوظيف تلك . الأول : قراءة لكتاب النبى إبراهيم للقمنى ، الذى وظف عدداً من النصوص التوراتية والقرآنية ونصوص التراث الثقافى الإسلامى الأخرى فى إطار منهجية الجغرافيا اللغوية ، التى بدأها عدد من علماء التوراة وبدأت تنتشر فى منطقتنا عبر كتابات الصليبى ، وزياد منى ، وعلى فهمى خشيم ،وإن كانت حمولاتها تختلف من مكان لآخر طبقا للنتائج التاريخية المستقاة ،لكنها جميعا تتفق فى عنصر واحد ، هو لا تاريخيتها كما سنرى .

الثانى : قراءة لمنهج ابن حزم فى إطار توظيف النصوص الدينية والمنطق الأرسطى لصالح رؤيته الظاهرية .

أعدنا كتابة الخاتمة وإن حملت نفس فكرتها السابقة ، لا لشىء إلا لنضيف ما نراه جديداً فى تطور المشروع الذى انغرسنا نكتب فيه منذ زمن ، فرأينا أن إظهار المسألة التاريخية كمجال يتحرك فيه الثقافى هو ما سيكشف البعد اللاتاريخى لمسألة التوظيف ، وسيكشف أيضاً الإمكانات التاريخية لمثل هذه الاجتهادات فى عصر نعتقد أنه يختلف عن العصر (الإمبراطورى) والذى لا تزال بقاياه فاعلة فينا بهذا القدر أو ذاك .

أبقينا على فصول كنا على وشك أن نمحوها كاملة من هذه الطبعة

معتقدين أن دورنا فيها كان تجميعياً أكثر من كونه تحليلياً ، لكننا تراجعنا ووجدنا أنه ربما من الأفضل أن تقول بنفسها أكثر من أن نجبرها هي على القول .

لم نعدل كثيراً في محتوى بقية الفصول عدا حذف بعض المقاطع أو الجمل أو الكلمات التي رأينا أنها لم تكن دقيقة أو أنها يمكن أن تؤوَّل ، وأبقينا على بعض الكلمات التي أثارت بعض الحساسية مثل « كهنوت . . . ، «أرثوذكس » ، «أيديولوجيا أو أدلجة» ، « ابستمولوجي » . . إلخ ، لا لشيء إلا لاعتقادنا بأنها تناسب في دقتها ، السياق الذي أنوجدت فيه .

عبد الهادي عبد الرحمن

أكتوبر ١٩٩٦ م

مقدمة الطبعة الأولى

« سئل رجل : لماذا لا يبكى عند سماع موعظة يبكى فيها كل الناس؟! فقال : لست من هذه الأبرشية » .

برغسون

إنَّ حجم التغيرات التى أصابت وتصيب عصرنا هائل بالقياس لكل التاريخ الإنسانى برمته ، وهى تغيرات لا يعلم أحد مداها أو مدى تأثيرها على البنى الاجتماعية والاقتصادية والمعرفية لمستقبل البشرية .

أما ما يميز الوضعية التى يمكن أن نلتقطها من هذه المتغيرات ، فهو واقع الهيمنة التى تفرضها حالة (الجذب - الطرد) التى يمارسها المركز المتقدم على الأطراف المتخلفة . وهو (جذب) لا يستطيع فيه الطرف الفكاك من أسر المركز ، وهو فى ذاته (طرد) بحيث يظل هذا الطرف دائراً فى فلكه ، أى يظل باستمرار فى حالة من التبعية له ، وبمعنى آخر يعنى (الطرد) المحافظة على آليات تخلف الطرف(١) .

(١) أنظر كتابات « سمير أمين» وخاصة كتاب التطور اللامتكافىء . . دار الطليعة ٨٥ .

وفى ظل هذا القانون يخضع العالـم المتخلف كله - بما فيه بلادنا - لهـذا القـانـون ، ومع هيـمنته الطـاغيـة ، نتحـول فى خـضم هذه التحولات إلى مسخ مشوه للمجتمعات الصناعية المتقدمة ، وبعملية المسخ تلك ، تتهدد (الهوية) أو (الخصوصية) بدرجة مخيفة .

ونظراً لحجم هذا التهـديد ، جاءت المقـاومة من عـدة اتجاهات معظمها يأخذ التراث العربى الإسلامى نقطة بداية أو مرتكزاً للدفاع ، ومن ثم طرحاً لمشروع هجوم (حضارى) جديد ، يجعلنا لا نطاول المركز فقط ، بل نتجاوزه[1] . وبعضها الآخر ينطلق من محاصرة الاختيارات السلفية (عبر إرادة العمل ، التقدم والنهضة وتعقل هذه الإرادة)[2] ويعتبر هذا الاتجاه عملية تأصيل التراث وهماً ، لأن تأصل التراث (لا يزودنا بالقدرة الكافية على بناء نموذج/ بديل ، دون أن يلتهمنا ويغربنا)[3] .

وحـيث يرى الاتجـاه الأول أن هناك (إنقطاعـاً) فى التـاريخ ، وبالتـالى يجب إعـادة بناء أو ردم هذا الفـراغ التـاريخى بما يلائم الحاضر ، أو العمل على استعادة هذا التاريخ (كما هو) ، يرى الاتجاه الثانى أن التاريخ ما زال مستمراً بلا انقطاع وإنما نعانى نحن من حالة ركود ، وبالتالى يجب إحداث القطيعة مع التاريخ / الركود ، وتبنى النهضة بمفاهيم المجتمعات المتقدمة ، أى بمفاهيم المركز .

وكـمـا يرى البـعض أن (دولة الخـلافـة) هى الحل الأمـثل للمعضلة ، يرى البعض الآخر ، أن ذلك مستحيل بحكم طبيعة

(١) أنظر فى إعادة كتابة التراث كتابات كل من حسين مروة والطيب تيزينى ومحمد عابد الجابرى ومحمد أركون وحسن حنفى . أنظر المراجع تفصيلياً فى نهاية الكتاب . أنظر أيضاً كتابات الأصوليين مثل سيد قطب ومحمد الغزالى والشعراوى . . إلخ .

(٢) أنظر فى ذلك عبد الله العروى : ثقافتنا فى ضوء التاريخ . ١٩٨٣م .

(٣) أنظر محمد على الكبسى . النموذج فى الفكر العربى المعاصر . مجلة دراسات عربية ، دار الطليعة بيروت . ٣/ ١٩٨٨م .

العصر الذى نعيشه ، ولكن إعادة بناء التراث ، أو إعادة الاجتهاد والتأويل ، أو جعل القديم معاصراً لنا ، يمكن أن يخلق روحاً عقلانية تجديدية تكون مرتكزاً أساسياً من مرتكزات النهضة .

ويرى البعض أن الانطلاق من نمط تاريخى ظل راكداً لأكثر من ألف سنة ، حتى جاءت صدمة الغرب لتخطفة وتحوله ، لا يمكن إلا أن يكون غوصاً فى لحظة تاريخية انتهت ولم تستطع حتى أن تقدم للإنسانية حلاً أو نموذجاً لتجاوز تخلفها ، وبالتالى لا تمتلك فى حد ذاتها - أى إمكانات لنهضة حقيقية ، وسيظل العمل فى إطارها نوعاً من الجرى إلى الوراء . أما البحث عن الوجوه المشرقة لفترة ما من الفترات ، فلا يمكن أن يحجب حجم الركود الذى ظل قائما عشرات القرون لتعاد الدورة بعد الأخرى والعالم القديم كله - رغم تقدمه المحدود نسبياً - لا زال واقفاً لم يبرح مكانه ، ولذا سيكون الحل : إما الإندماج السريع فى البنى المعرفية والاقتصادية والسياسية للنمط المركزى بلا تأخير ، لأننا ، سواء أردنا أو لم نرد ، سنخضع لآليات هذا القانون ، وعملية التسريع - فى نظرهم - هى إمكانيتنا الوحيدة للاقتراب من المركز ، ويكون الحل الآخر الانفصال عن وضعية الاندماج الممسوخ فى النمط الرأسمالى العالمى - لأننا الآن فعلاً خاضعون لهذا القانون - إستلهاماً بالمناهج الاجتماعية والسياسية والعلمية التى أنتجها الإنسان فى العصر الحديث .

إنّ التعبير عن هذه المعضلة الشائكة أنتج آلاف الكتب وعشرات البرامج السياسية وكثيراً من الأحزاب وجدلاً لم ينته بعد .

لسنا هنا بصدد مناقشة هذا كله مناقشة تفصيلية ، وإنما أشرنا إلى طبيعة الجدل الدائر إجمالاً فى بلادنا ونحن على مشارف القرن الواحد والعشرين ، لنرى إلى أى حد دخل التراث وخاصة تراثنا الدينى فى واجهة أى طرح للإتجاهات الفكرية المختلفة ، سواء تلك

التى تتبناه برمته أو التى تتبناه مع بعض التحوير ، أو تلك التى ترفضه وتعلن هذا الرفض ، أو تلك التى ترفضه وتبطن حقيقة موقفها منه

ولسنا هنا بصدد تبنى موقف من هذه المواقف أو اتباع لرؤية من هذه الرؤى ، فهذا الكتاب ليس موضوعه ، وإنّ تماس مع فكرة أو أخرى من أفكار أحد تلك الاتجاهات ، فإنما يتماس معها من خلال تعاملها هى مع التراث وبشكل خاص النص الدينى فيه .

ونحن ندعى أننا فى معالجتنا للنصوص الدينية ، أو بالأحرى معالجتنا لتعامل الآخرين مع هذه النصوص ، ننطلق من أرضية ترى :

١ - أن « للإيديولوجية » حدوداً ، و « للعلم » حدوداً أخرى وإن اختلطت الحدود بينهما لضرورة اجتماعية أو ذاتية أو منهجية ، فليس معنى هذا أنه ليس لكل منهما حدوده الخاصة ، ولذا سيكون تتبعنا (لقراءات) الآخرين هو البحث عن (العلمى) أو عن (الإيديولوجى) فيها أو فى ما وراءها . ولا نقصد بالإيديولوجيا علم الأفكار بالمعنى الحرفى للكلمة ، وإنما بمعناها المذهبى أو القيام بما يمكن تسميته (الأدلجة) ، أى تحويل أو توظيف فكرة ما لخدمة اتجاه ما ، سواء بتبنى فهمها الخاص والدفاع عنه أو بحرفها عن معناها الأصلى وتأويلها لتناسب الفهم الجديد لها .

٢ - أنه ليس من الضرورى دائماً بل ليس من الممكن - الادعاء بامتلاك نظرة شمولية ، ولذا سيكون من الأجدى أحياناً ، للفائدة والمنفعة العلمية ، الوقوف عند نص جزئى أو عند نقطة قد تبدو لا شأن لها ، ومحاولة ربطها بنسقها أو بمنظومتها الكلية ، أو على الأقل البحث عن النقط الأخرى التى تشكل جميعها عناصر فعالة فى تلك المنظومة أو ذلك النسق .

٣ - أن التعامل مع (جزئية) أو مع نص صغير قد يؤدى إلى نسف (كلية) أو تهديدها ، والتعامل مع جزئيات مختلفة قد يهدم كليات متعددة وبالتالى قد يؤدى إلى إضعاف نموذج أو هدم مفهوم ثابت أو نسق من المفاهيم ترسّخ لعشرات من القرون .

٤ - أن التعامل مع الجزئية النصية هو كتعامل الجرّاح مع خلل مجهرى ، أو كتعامل عالم الميكروبات مع بكتيريا التدرن أو فيروس (الأيدز) أو كتعامل عالم الطبيعة مع حركة الإلكترونات أو كالرياضى وهو يتعامل مع معادلات رمزية ، وليس ضرورياً لأحدهم أن يمتلك نظرية أو نظرة كلية عن العالم أو حتى انتماءً سياسياً لأحد الأحزاب أو أحد البرامج . ولا يمكن لأحد فى هذه الحالة أن يدعى بأن البحث الجزئى فى مجال محدد من مجالات العلم النظرى غير مجد ، ما دام العالم محصوراً فى سجن تخصصه . وما ينطبق هنا على العلوم المذكورة ينطبق أيضاً على النص اللغوى أو الدينى ، لأن التسليم بعكس ذلك ، سيجعل مجهود (سيبويه) فى النحو مثلاً ، أو مجهود (سوسير) أو (تشومسكى) فى تحليل بنية اللغة عبثاً لا طائل وراءه ، ما دام لا يحمل فى ثناياه (شعاراً أيديولوجياً) براقاً .

إنَّ عملية التراكم الاكتشافى مهمة فى فعالية المسيرة العلمية بل وفى إحداث القفزات المتوالية ، وهى آلية ضرورية أيضاً لكل النظام المعرفى .

٥ - أن نصوص تراثنا الدينى رغم ضخامة عدد المتعاملين معها ، لا تزال أرضاً خصبة أو مجالاً بكراً لفعل مناهج العلم الحديث ، وبهذا الفعل ستتكشف رؤى جديدة كل الجدة ، وقد تنهار تصورات كثيرة على رؤوس أصحابها .

٦ - أن النصوص هى ملك عام للجميع وليست حكراً على أحد أو على اتجاه بعينه أو حتى على بلد ما من البلدان ، وهى ثروة هائلة لا يمكن التغاضى عنها ونحن نتقدم فى إطار العملية المعرفية الإنسانية بشكل عام وفى إطار (عقلنة) أو (علمنة) ذاتيتنا بشكل خاص .

قد يسأل سائل : ولِمَ النص الدينى بالذات ؟

وهو سؤال قد يكون بلا معنى إن قلنا : ولِمَ التاريخ ؟ أو الاجتماع ؟ أو اللغة ؟ أو المثولوجيا؟ أو الأنثروبولوجيا؟ أو هذا الفرع أو ذاك من العلوم؟

وهو لاشك سؤال مهم حينما نتحدث عن النص الدينى فى تراثنا العربى الإسلامى بحكم منزلته فى الإسلام ، حيث كان يمثل أصل علاقة السماوى بالأرضى أو علاقة الله بالإنسان ، ولهذا غدا محور جذب ومركز اهتمام ، فكما كان يوظف للصراع أو للجدل أو لغاية الشرط التاريخى ، كانت الفلسفة والمنطق واللغة توظف لصالحه ، ومن أجل رفعته ، وما زال المفسرون العصريون يوظفون الاكتشافات العلمية لخدمة النص وإعلائه ، ولا زال المجتهدون يرونه مرتكزاً للخلاص الإنسانى وأساساً للنهضة المنشودة .

وفى محاولتنا تلك سنبدأ من النص الدينى ومناهج توظيفه المختلفة ، أما توظيف المناهج لصالح النص فهو موضوع يحتاج بحثاً آخر .

وليس معنى هذا أنه كتاب فى التفسير أو التأويل وإنما هو قراءات متعددة متنوعة لعدد من التفسيرات والتأويلات ، وهى قراءات عرضية لا تعنى بترتيب النص الدينى فى إطار موضوعات محددة كما جاء بها الأوائل أو البعض أو فى إطار ترتيب السور أو

الآيات كما جاء بها القرآن الكريم .

وهو ليس أيضاً دراسة مفصلة لكل مذهب دينى أو غير دينى أو فرقة إسلامية أو أخرى ، توظف النص لتدعيم مفاهيمها الخاصة ، وإنما هو التقاط للوحات متعددة قد تتعرض لهذا الرأى أو ذاك أو لهذه الفرقة أو تلك لتكتشف بعض دقائق ومنمنمات لوحاتها الخاصة .

وهنا يمكننا القول إنه كتاب (إشارات) تستفيد من مناهج متعددة فى تركيزها على قضية (توظيف النص الدينى) وهو جزء من مجموعة أبحاث قد يقدر لنا أن نكملها فيما بعد لتتناول كل فرقة على حدة ، وكل اتجاه على حدة ، سواء فى توظيف النص الدينى ، أو فى توظيف العلوم الأخرى لصالح النص الدينى ، وهى مهمة ليست باليسيرة ، وتحتاج لعديد من المساهمات الجادة ولكثير من المجهود النقدى ، للولوغ فى غابة شائكة تستدعى الجرأة والحيطة فى الوقت نفسه .

علينا أن نبدأ فقط ، لأن طبيعة العمل تحتاج لمحاولات متكررة ، وتحتاج عملاً شاقاً طويل النفس ، وكل ما أردناه إشارات أو قل إيحاءات تحليلية لمناهج متعددة ، لكن يجمعها خيط واحد طبيعته الغالبة / نقدية .

قد تتداخل الموضوعات وتتشابك المناهج ، بل هى كذلك غالباً ، وذلك لأن الموضوع واحد ولكنه ذو أبعاد متعددة متداخلة .

وعلى المطّلع الكريم ألا يرى نقدنا نوعاً من الهدم دون بناء ، فلقد آثرنا - ونرجو أن نكون قد وفقنا فى ذلك - أن نضع حجراً أو جزءاً من عجينة ذلك الحجر فى بناء نقدى علمى عقلانى لأساس مهم من أسس ثقافتنا العربية ، ألا وهو النص الدينى .

عبد الهادى عبد الرحمن

يناير ١٩٩٠ م

مدخل

التعامل مع التراث مهمة شائكة ، لأن التراث عبارة عن «الموتى الأحياء فينا »[1] ، وبهذا المعنى سندخل عدة مستويات متشابكة ومتناقضة ومتراكبة فوق بعضها البعض . ومعالجة هذا الأمر هى مهمة التبسيط فى المعقد ، فالمعقد واقع ، والتبسيط مخل ، والجمع بينهما يقتضى حذراً وحكمة للوصول إلى نتائج مثمرة .

(الموتى) لا يعنون موتى عصر واحد ، ولكنهم موتى من كل العصور ، وكل عصر يحمل آفته الخاصة به ، فتختلط الأزمنة بدرجة مذهلة ، لترى (منظومات) التراث وكأنها فى حالة فوضى مطلقة ، بحيث يصطف القديم مع الوسيط مع الجديد بشكل يبدو عشوائياً . ولأننا مرتبطون بهذا كله ، فلا معنى إطلاقاً لأن نهمل القديم أو الوسيط بحجة أن الزمن قد تجاوزه ، فسلطته قائمة «نائمة» فينا فى كل لحظة ، ونقض سلطته لا يعنى إغلاق عيوننا عن حبائلها ، وإنما يعنى فعلاً نقدياً فى تعقيداته .

إن انتقلنا إلى (التراث الدينى) فقد تكون المهمة أكثر صعوبة ، لأنها دَوْس فى غابة من الموانع التى تراكمت عبر الأزمان لاعتبارات (كهنوتية) أو طقسية أو اجتماعية أو سياسية ، واكتسبت صفة

(١) على حد تعبير د . محمد عابد الجابرى .

القداسة بحكم تقادمها وامتلكت سلطة خفية أو بينة ، تردعك حين لا يلزم الردع ، وتلجمك حين ينطلق اللسان ، وهذا يؤدى بك جبراً أن تقوم ببنائك الفكرى ، على أساس من التوفيقية والتلفيق ، فيبدو هذا البناء مهلهلاً بعيداً عن الموضوعية .

وإنْ انتقلنا من التراث الدينى إلى النص الدينى ، نكون قد قفزنا من جبل إلى البحر ، لا باعتبار المسافة ، وإنما بحساب الصعوبة ، فالمسافة بينهما قد لا تكون موجودة بحكم ما ورثناه ، فنقول بأن تراثنا الدينى كله تجمعه حرفية نصوصية يسيطر فيها النص على مجريات حركته . والاشكالية هنا ، تتضح فى ذلك(التعليب)(١) الذى وصلنا عبر العصور جاهزاً وعلينا أن نستهلكه كما هو دون أى تنقيب أو تمحيص أو حتى تذوق .

تبدو الحالة هذه ، وكأنها حالة (انقطاع) فعلى فى التاريخ ، كما لو أننا كنا نائمين كأهل الكهف ألف سنة ، ثم استيقظنا فجأة لنجد النقود عينها فى أيدينا ، وعلينا بالتالى أن نتعامل بها . فرغم أن التاريخ لا تنقطع حلقاته - قد يبدو هكذا أحياناً - إلا أن التاريخ المعرفى قد يدور حول نفسه أو يسير فى مكانه مدة من الزمن ، لكن فى حناياه تؤدى التناقضات إلى تغييرات جذرية لينطلق إلى محطة أخرى يقف عندها بعض الوقت ليتقدم من جديد ، لكن تاريخنا المعرفى (لم يخضع لدقة هذا القانون ، إن كان هذا القانون دقيقاً) وبالأحرى تراثنا المتراكم دون انبثاق نظرية أو نظريات جديدة أو مناهج ثورية تستطيع أن تتعامل معه بروح عصرية(٢) .

إن التراكم فى حد ذاته ، لا يؤدى إلى نظريات جديدة أو إلى ثورة علمية ، ويحتاج إلى شرط آخر يقوم بهذه العملية ، ونعتقد

---

(١) على حد تعبير فهمى هويدى .

(٢) أنظر خاتمة الكتاب حول القطيعة التاريخية والقطيعة المعرفية .

بأنه شرط الأزمة . أى عندما يكون هذا التراكم غير قادر على استيعاب المتغيرات المضافة وتمثلها ، والتى تكون حادة بالقدر الذى يهتز به القديم ، فتحدث القفزة أو الثورة ، وهى فى قفزتها أو ثورتها ، تحمل فى أحشائها القديم ، ولا يمكن أن تتخطاه إلا بنوع الأسئلة التى تقدمها ، وبطبيعة الإجابات التى تطرحها . قد تفقد الإجابات القديمة أهميتها فى المرحلة الجديدة ، لكنها قد تكون مفيدة عند مستوى معين ، هو مستوى تاريخى لا يمكن أن تتخطاه . وهذا ما يفعله المجتهدون بالضبط وهم يملكون أسئلة جديدة ، وإجابات جديدة عندما يعالجون التراث بأدواتهم محاولين التقدم إلى الجديد من أرضية القديم التى لا يمكن لهم تجاوزها ، لأن التراث ككتلة تاريخية يختلف عن العلم كأداة . (التراث) ليس علماً ، وإنما العلم هو وسيلة تفعل فعلها فى تلك (الكتلة) . ولهذا ربما تجرى تغيرات جذرية فى تلك الأداة تبدو أحياناً وكأنها انقطاع عن لحظاتها الماضية ، كما يقول فى ذلك (توماس كون)[1] « إن العلم العادي يمر بشكل دورى فى عدد من المراحل ، تتلو الواحدة منها الأخرى بدءاً بالعلم العادى ، مروراً بمرحلة الأزمة العلمية عندما تتراكم التناقضات بين تنبؤات النظريات السائدة والمشاهدات حتى نصل إلى مرحلة « الثورة » العلمية ، التى تمثل هذه التناقضات عن طريق نظرية جديدة ، تعود على أثرها إلى مرحلة علم عادى جديدة . »

أى أن العلم ليس (تراكمياً) بالمعنى الدقيق للكلمة (بقدر ما هو ثورى)[2] فالإجابات القديمة تفقد أهميتها فى المرحلة الجديدة ، إذ

---

(١) أنظر Thomas. S. Khun: The structure of scientific revolution. University of Chicago. 1962.
أيضاً د . أسامة الخولى : فى مناهج البحث العلمى : وحدة أم تنوع . عالم الفكر . الكويت ٦٢٥٢٤ / ١٩٨٩م من ص ٣ - ١٢ .

(٢) ما بين القوسين من إضافتنا .

أن النموذج الجديد ، يمثل قفزة إلى نظرة جديدة إلى نفس الأشياء . . .»[١] .

فالتراث إذن ، مادة خام متراكمة عبر العصور ، كتلة غير ساكنة بالطبع ، بل خضعت لعملية تحولات هائلة متوالية طبقاً لطبيعة المرحلة التاريخية التى تفاعلت معها ، وهى تواجهنا اليوم بكل أسئلتها القديمة ، والأسئلة القديمة التى تطرحها بإجاباتها القديمة ، قد يكون بعضها صالحاً بحكم حالتنا الآنية ، لكنها بلا شك يجب أن تخضع لمنظومة الأسئلة الجديدة التى أفرزها العلم الحديث ، وأن تقدم هذه المنظومة الجديدة إجابات جديدة .

هل معنى ذلك أن التراث أو التعامل مع التراث يحتاج إلى ثورة فى المفاهيم ؟ إن طبيعة العصر الذى نعيشه تفرض هذا ، فما عاد يمكن لنا أن ننتظر ونحن نلوك نفس الأسئلة ونبتلع نفس الإجابات . إنه أمر يقترب من مطلب الثورة أو هو الثورة بعينها . الأدوات القديمة كانت صالحة فى زمن ما ، لكنها لا تعود صالحة لكل زمن ، وإن قدمت بعض النجاحات فى السنوات الألف الأخيرة ، إلا أنها فى نهاية قرننا العشرين ، باتت عتيقة مع تطور المناهج التى تفاجئنا كل يوم بالجديد علينا ، ذلك أن العلم يقلب الأشياء رأساً على عقب فى هذا العصر مُذهل التلاحقات والمتغيرات .

فالمنهج ليس إلا طريقاً أو عدة طرق عقلية يمكن استخدامها فى حل مشكلة ما ، وهو يتميز بتطوره الدائم باعتباره أداة ترتبط بمرحلتها التاريخية من حيث تطور العلم نفسه ومن حيث تطور المحيط الاجتماعى والتاريخى ، وهو أداة فاعلة قد تتفرع منها أدوات جديدة أكثر فاعلية تنتقل بالعلم نقلة جديدة . فإن جاز القول بأن «المنهج هو سكين الناقد فى تشريح المنظور فيه ، فإن المنظور فيه

(١) أنظر أسامة الخولى . المرجع السابق نفسه .

بفعل السكين سيتحول إلى منظور جديد ، والمنظور الجديد قد يحتاج أدوات جديدة ، وهكذا » .

الأسئلة القديمة ليست دائماً بلا جدوى وإنما تكون مجدية أكثر عند إخضاعها هي نفسها لمنظومة الأسئلة التي يطرحها المنهج الجديد ، ولذا عندما تقدم إجاباتها فستكون حينئذ إجابات مختلفة عن الإجابات التي قدمتها من قبل . والإجابات ليست أبداً كاملة مغلقة ، وإنما هي في بنيتها عبارة عن أسئلة جديدة تطرحها ، إنها سلسلة متواصلة من السؤال للإجابة ، ثم من الإجابة للسؤال ، لا تتوقف إلا حين يتم تعليبها وإغلاق بنيتها المفتوحة ، فتصبح مسلمات مقدسة لا يجوز المساس بها أو تشريحها .

إنَّ تقدم العلوم وتطور المناهج يفرضان علينا أن نطرح أسئلة (الفراغ) الناتج عن مرحلة الركود المزمنة التي يعيشها العالم الإسلامي منذ مدة طويلة . وهي أسئلة لم تطرح أصلاً ، وإن طرحت جزئياً ، فمن قبل المستشرقين منذ قرنين مواكبة للاستعمار الحديث وتمهيداً له ، أو في أحسن الأحوال معرفة الشرق من جديد . وطرحها لم يملأ ولن يملأ ذلك (الفراغ) بحكم خصوصية ذلك التراث وبحكم أهداف حركة الاستشراق نفسها . بالطبع ليس هناك تراث ما مغلق على أهله ، فكل تراث هو ملك للإنسانية كلها ، لها أن تتعامل معه تبعاً لرؤاها وتصوراتها وأهدافها العلمية وغير العلمية ، لكن الفهم الأعمق لأي تراث لن يكون فعالاً إلا بعقول أبنائه بحكم معايشتهم له ، وبحكم مسؤولية التغيير التي يستتبعها أي فهم جديد له .

ورغم أن الاستشراق يحمل إمكانية نقدية بسبب التحرر من العواطف (البيتية) التي ترسخت على مدى قرون من التعود والإيمان أحياناً بحقائق مزيفة ، إلا أن تلك الإمكانية ستظل محدودة في إطار

مهماتها الخارجية وتقتضى دخول أهل (البيت) إلى مسرح الأحداث دخولاً نقدياً متواكباً مع عصره فى اعتبار العلم قبل الهوى واعتبار الموضوعية بديلاً عن الأيديولوجيا أو التبريرية والغائية .

إنَّ الكتب التراثية فى بلادنا كثيرة هائلة العدد ، لكننا نراها لا تزال تدور فى الدائرة المغلقة دون أن تقدم أسئلة جديدة أو إجابات جديدة ، ومعظمها يحمل طابع التصديق المطلق للنصوص دون أن تحمل روحاً نقدية حقيقية ، وهى روح كان الأوروبيون منذ أكثر من أربعة قرون قد بدأوها وهم يحققون النصوص الإغريقية واللاتينية تحقيقاً علمياً نقدياً وذلك لإدخال تراثهم إدخالاً جدلياً فى عملية النهضة التى فاجأت أوروبا بها العالم منذ القرن السادس عشر ، بينما لا يزال «تراثنا فى قسمه الأعظم على هيئة مخطوطات لم تحقق علمياً حتى الآن . كان على الأوروبيين آنذاك أن يقوموا بطباعة نقدية صحيحة لنصوص تراثهم ، وينبغى علينا نحن العرب المسلمين أن نفعل «نفس الشىء»[(١)] .

تكمن الإشكالية هنا فى أن البدايات دائماً صعبة ، ليس لأنها بدايات فقط ، بل لأن هناك سيادة (أرثوذكسية) جامدة لا تقبل الأخذ والعطاء . وهى سيادة كانت قد ترسخت قبل أكثر من عشرة قرون حيث انتهت المعارك الفكرية والكلامية بعد موت النبى بأربعة قرون ، واستقرت على علوم محددة أخذت قداستها وإطلاقيتها من قداسة وتعميم النصوص الأصلية ، فكما أنه ليس مسموحاً مناقشة هذه النصوص الأصلية وكيف جاءت ووضعت ، فليس من المفترض أصلاً فى ذهن الأغلبية الغالبة أن تفتح الملفات القديمة وأن تناقش بمنهجية نقدية للتأكد من صحة هذه الثوابت والبرهنة عليها

(١) أنظر محاضرة د . محمد أركون فى المركز الثقافى الجزائرى بباريس يونيو ١٩٨٧ (الإسلام والتاريخ والحداثة) ترجمة . هاشم صالح . مجلة الوحدة . الرباط ١/ ١٩٨٩ ص ١٩ .

أو دحضها إن كانت الوقائع فى اتجاه معاكس لها .

فعندما تصدى د . طه حسين مثلاً لفتح ملف الشعر الجاهلى ، قامت الدنيا ولم تقعد[1] . لا لأن طه حسين كان على حق أو على باطل ، ولكن لأنه تجرأ وتجاسر ومسَّ مقدسة كانت قد رسخت منذ زمن طويل رسوخاً يدعمه تقادم غير نقدى على الإطلاق . فقد نقلت إلينا ملفات القرن الثالث الهجرى ولا زلنا نلوكها كما هى دون أن نخضعها لمناهج العلوم الحديثة بحثاً عن قراءتها فى إطار عملية معرفية حضارية تتيح لنا الدخول بحاضرنا وماضينا إلى عصر النهضة ، وهى عملية ملحة باعتبار تأخرنا عدة قرون عن النهضة الحديثة ، فالزمن لا يرحم ، نعم هو لا يرحم أحداً .

تلزمنا روح جسورة لنقرأ من جديد كل شىء ، ونطور كل شىء . اللغة والفقه والتاريخ والرموز والبنيات المعرفية كلها ، وهى عملية لا تعنى - فى مفهومنا - إسقاطات متعسفة من حاضرنا على ماضينا « فطالما أن التراث يحمل تاريخ ميلاده وإشكالية عالمه الذى ولّى ، فإن فهم دلالته من الداخل لا يكفى ، بل ينبغى الاستعانة بالحاضر من حيث هو عدة نظرية ومنهجية ، ومن حيث هو فعل دافق للتفكير . . »[2] .

إنَّ استخدام الحاضر فى إعادة البناء ، يقتضى قبل ذلك

(١) كانت معظم الردود على طه حسين ذات طابع انفعالى أكثر منها تحليلاً علمياً وكانت ذات طبيعة اتهامية فقد أشار البعض مثلاً بأن فرضية نحل الشعر الجاهلى قد أخذها عام ١٩٢٦ عن مقالة لـ (مرجليوث) عام ١٩٢٥ ، ورغم البون الشاسع بين مقالة مرجليوث وكتاب الشعر الجاهلى ، إلا أنه ليس هناك فى العلم أى عزوف عن أية فكرة يمكن أن يوحى بها حتى (عدو) . لكن المهم عند المعالجة اعتبار العلم قبل الأهواء ، فقد تكون هناك فكرة قامت على الهوى ، لكنها تكون موحية بإمكانات علمية لا حدود لها .

(٢) د . محمد المصباحى . متصل من أجل منفصل . قراءة فى مقاربات حسين مروة . مجلة الآداب ١ ، ٢ / ١٩٨٨ ص ٥١ ,

(الهـدم) ، والهـدم الذى نقـصـده ، ليس التـخـريب بمفـهـومـه الأخلاقى ، وإنما هـو تفكيك وحدات البناء الموروث تفكيكاً تحليلياً ، للوصـول إلى العـمليات الفاعلة فى عناصره قبل النظر فى حالته الساكنة ، واكتشاف صيرورته قبل كينونته ، وهذا التـفكيك يؤدى إلى غـربلة وترتيب الـوحـدات ثم بنائهـا من جـديد ، بحيث تكون جزءً دافعاً لعجلة التطور لا عائقاً أمامه .

وعملية التفكيك تلك ، ثم إعادة اللحمة ثانية (التركيب) ، تقتضى فهماً لظروف الموروث ومقتضياته ، وتقتضى فهماً للحاضر أيضاً . ولأن النصوص هى مجرد لغة إنسانية موظفة ، فلا بد أن تكون أى عملية معرفية خاصة بها نسبية ، بحكم انتسابها لمحيطها الاجتـمـاعى والتـاريخى ، وبحكم البشـر الذين وظفـوها ، وهذه طبيعة المعرفة الإنسانية . فهى نسبية بطبيعتها ، هذه النسبية هى التى تمنحها علميتها وإبداعها المتواصل ، لأنها تكون دائماً تحت رحمة الصراع والأخذ والعطاء ، أو التآثر إن جاز التعبير .

حول المنهج

يقـول ابن الهـيثم : «الـواجب على الناظر فى كتب العلوم إذا كان غرضه معرفة الحقائق ، أن يجعل نفسه خصماً لكل ما ينظر فيه ، ويجيل فكره فى متنه وفى جميع حواشيه ، ويخصمه من جميع جهاته ونواحيه ، ويتهم نفسه أيضاً عند خصامه . . »

بهذا سنقترب من الحقيقة ، إن لم نكن قد قبضنا عليها ، لأن النقد هو طرح أسئلة جديدة أو أسئلة قديمة بطريقة جديدة . ونقد النقد هواختراق الإجابات بجعلها دائماً مفتوحة لأى سؤال ولأى أداة . المنظور فيه هو إجابات جاهزة قد تكون متماسكة وقد تكون زائفة ، لكنها - على أية حال - بنت عصرها ، ولذا سيكون للناظر

الحق المشروع فى الدخول إلى مملكتها والبحث بين ثناياها عن إجابات لأسئلته . وهذه المشروعية هى التى جعلت عالماً كابن خلدون يرفض منهج (الجرح والتعديل)[1] فى الحديث النبوى كحكم على صحة الوقائع حيث يقول فى مقدمته « . . وإنما كان التعديل والجرح هو المعتبر فى صحة الأخبار الشرعية ، لأن معظمها تكاليف إنشائية أوجب الشارع العمل بها حتى حصل الظن بصدقها . وسبيل صحة الظن الثقة بالرواة بالعدالة والضبط . وأما الأخبار عن الواقعات فلا بد فى صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة ولذلك وجب أن ينظر فى إمكان وقوعها وصار فيها ذلك أهم من التعديل ومقدماً عليه . . »[2] .

وهى مشروعية استخدمها المعتزلة فى تأويل نصوص القرآن الشريف ، وهم يؤولونها طبقاً لمفهوم « العقل » المعتزلى ، أى العقل قبل الاجماع لأنه (يجوز أن تجمع الأمة كلها على الخطأ . .)

وهى نفس المشروعية التى أتاحت للغزالى أن يغوص فى النصوص عاملاً على تأطيرها رافضاً كل مناهج الفلسفة فى (تهافت الفلاسفة) - رغم استفادته بالمناهج الفلسفية - فتتحول الأسئلة

(١) يقول أبو حامد الغزالى : إن الجرح المطلق خارج للثقة فهو كاف لرفض رواية أو حديث . والتعديل المطلق من مثل (مالك) مع غلوه فى الاحتياط مقبول وممن يظن به التساهل فيه فلا . وأسباب العدالة لا حصر لها ولا بد من العقل والإسلام وظهور العدالة والبلوغ ولا تقدح الأنوثة والرق وإن ذكر سبب الجرح والعدالة فلا تعتبر به معرفته به ، فإنه عدل فى الأخبار ، وقد فوض الرأى إلينا وان لم يذكر السبب ، فتعديله المطلق وكذا جرحه مردود . ومعتقدنا عدالة الصحابة رضى الله عنهم جميعهم على الإطلاق . واستثنت المعتزلة طلحة والزبير وعائشة تعويلاً على ما صدر منهم من هناتهم ، وحالات نقلت من محاربتهم . وما من أمر ينقل إلا ويتطرق إليه الاحتمال ، فالنظر إلى ثناء رسول الله وتبجيله لهم من إساءة الظن بهم بالاحتمال . ولا فرق بين على وعثمان وبينهم فى كل ما يعولون عليه . أنظر المنخول من تعليقات الأصول . أبو حامد الغزالى . حققه محمد حسن هيتو . دار الفكر . بيروت . تحقيق ١٩٧٠ م ص ٢٦٣ - ٢٦٥ ,

(٢) ابن خلدون . المقدمة ص ٢٧ ,

عنده إلى إجابات نهائية قطعية حرفية ، ويتحول النص عنده إلى متبوع والعقل إلى تابع . فالنص قبل العقل هو الحكم الفصل .

وهى هى نفس المشروعية التى يرد بها ابن رشد فى (تهافت التهافت) محاولاً إعلاء شأن (العقل) ثانية ، إنها إذن ، مشروعية البحث المتاحة لأى إنسان ولأى منهج ، فالتراث الإنسانى - أياً كان - هو ملك عام للإنسانية وبالتالى يحق للعقل أن يخاصمه فيه ويتهم نفسه أيضاً عند خصامه .

ومن هذا الحق العام ، خرجت علينا مناهج الاستشراق الجديدة ، تفعل فعلها فى تاريخنا وتراثنا ، وهناك من اعتبرها عدوة له ، فانبرى يستخدم ما فى جعبته من أدوات قديمة ، وانبرى البعض أحياناً بالشتائم ، غير متصورين بأنه من الممكن (لغريب) أن يمس مقدسهم ، وكأنه ليس من المطلوب أن يأتى الآخر ليتلصص على عيوبنا ونواقصنا أو حتى مزايانا « فالبيوت أسرار !! » . والقضية عندهم أن تكون من خاصة أهل البيت وإلا فلا حق لك فى الاقتراب من تراثنا . إعتبرها البعض الثالث طرقاً علمية خالصة ، وكأن الآخر هو القادر الأوحد على الإتيان بالجديد وعلينا دائماً أن نستقبل هباته ونستهلكها كما هى .

ولكل بالطبع مشروعيته ، وهى فى النهاية مشروعية «أيديولوجّية» لأن الناظر دائماً لا ينظر فى المجرد المتعالى ، بل ينظر فى واقع من لحم ودم ومحيط من آلام وآمال وانتصارات وهزائم واغراض وأهواء ، وعندما تمضى الأيام يتحول هذا الواقع من لحم ودم إلى كلمات ونصوص ورموز .

هلى يمكن الحياد إذن ؟ أى هل يمكن البحث عن أداة أو منهج (علمى) مائة بالمائة دون الولوغ فى متاهات الأيديولوجية ؟ . أو ما هو الحد الفاصل بين العلم والأيديولوجيا فى مسألة شائكة كمسألة

التراث بشكل عام ؟ وفى التعامل مع النص الدينى بشكل خاص؟

إنها إشكالية لم تحل حتى الآن ، وهى إشكالية البحث عن المنهج ، رغم الجهود المتواصلة من المفكرين والعلماء . وهذا - فى الحقيقة - ما يجعلنا نقول بأنه ليس هناك منهج واحد يكفى للتصدى لهذه المهمة الصعبة ، فبحجم صعوبتها تحتاج لإعداد كثير من الأسلحة .

إنْ أخذنا النص باعتباره (الموضوع المدروس) ، فإننا ستتعامل مباشرة مع اللغة . والدراسات اللغوية وحدها واسعة المساحة متشعبة المقاصد . وهذا ما يجعل التأويل لازمة من لوازم اللغة ، أو كما يقول « ابن عربى » : « فما فى الكون كلام لا يتأول . . فمن التأويل ما يكون خطأ عن مراد المتكلم وإن كان التأويل إصابة فى كل وجه سواء أخطأ مراد المتكلم أو أصاب ، فما من أمر إلا ويقبل التعبير عنه ولا يلزم فى ذلك فهم السامع الذى لا يفهم ذلك الاصطلاح ولا تلك العبارة . . »[1] .

ولأن التأويل قد يخطىء وقد يصيب ، فإن حدوده لا تتعدى حدود الذات الفردية والتاريخية ، وتلك الحدود هى احتمالية فى جذورها ، كما يقول (أبو النجيب السهروردى ت ٦٣٢ هـ) : « أما التأويل فصرف الآية إلى معنى تحتمله ، إذا كان المحتمل الذى يراه يوافق الكتاب والسنة ، فالتأويل يختلف باختلاف حالة المؤول . . من صفاء الفهم ورتبة المعرفة . . »[2] .

ورغم أن النص يكون أحياناً واضحاً بسيطاً لا يحتاج جهداً

---

(١) الفتوحات المكية لابن عربى . دار صادر . بيروت . جـ٣ ص٤٥٣ ، ٤٥٤ ,

(٢) أبو النجيب السهروردى . عوارف المعارف . دار الكتاب العربى . بيروت ط ١ , ١٩٦٦ ص ٢٥ - ٢٦ . أنظر أيضاً . منصف عبد الحق . مجلة الوحدة . الرباط ٩ / ١٩٨٩ ص ١٢٨ (اللغة وإشكالية التأويل عند ابن عربى) .

للنظر فيه والحصول على مغالقه ، فيعطيك نفسه ، ويمنحك تفسيره ، وهو من النوع الذى قد لا يختلف عليه اثنان ، حينذاك قد نستطيع القول بأنه نص صعب التوظيف كأنه تقول مثلاً « من أركان الإسلام الشهادة بالوحدانية وبنبوة محمد » . ومع هذا ، فهو ممكن التأويل ، فقد يستخدمه المسلم ويوظفه فى الجهاد ، وبالنسبة لغير المسلم قد ينطقه خوفاً من سيف أو طمعاً فى مأرب ، أى يوظفه فى غير اتجاهه المراد منه .

وإذا كان النص غير واضح ، عصياً على الفهم ، معقداً ، فستتشعب مساحات التأويل . وعندما يزداد الاختلاف تتسع حدوده من التناقض أحياناً إلى التناقض كثيراً ، إلى التناقض غالباً ، ثم إلى التناقض كلياً ، فتحمل الكلمات معانى مختلفة متنوعة متوافقة مع هوى المؤول أو قناعاته أو مواقفه الأيديولوجية . وقد يبدو النص بسيطاً فى شَكله ، لكنه حينذاك لابد وأن يكون غنياً فى بنيته مركباً فى أبعاده ، من البساطة للتعقيد ، فيتيح درجات من الفهم تتغير تبعاً لتعدد عناصره وتشابكها . وقد يبدو النص مغلقاً بإحكام يصل فيه التأويل حد الخيال أو الاختراع . (أنظر الفصل الخاص بنماذج من النصوص المؤوَّلة) .

إذن ، فتوظيف النص خاصية ترتبط أساساً بالتأويل ، والتأويل صفة ملازمة لكل خطاب : كل خطاب مسموع أو مقروء أو مكتوب ، ولهذا فكل خطاب قابل للتوظيف . والتوظيف ليس إلا شكلاً من أشكال ثراء اللغة الإنسانية . فكما يوظف البعض الخطاب لأغراضه ، فكذلك يوظفه العالم لأغراض علمه ، أى يجمع مادته النصية ، يرصف الكلمات ويرتبها ويضعها فى نسق موضوعى كلى تشكل الكلمات أجزاءه أو مادته الأولية ، فترى الأبجديات المبعثرة وقد صنعت كلمات وجملاً ، لتنتظم معها

كلمات وجمل أخرى لتؤدى معنى ما ، مدلولا ما متسقاً منسجماً ، فينفتح العقل أمام اتساقه وتماسك بنيته . وفى الحالة المعاكسة ، تترتب الكلمات لتؤدى معنى ما ، مدلولاً آخر معاكساً ، ربما يبدو متماسكاً للوهلة الأولى ، لكنه ينهار عند أول تجربة لإعمال العقل فيه .

اللغة هى أداة للتواصل بين الناس ، وللناس أهواؤهم وأطماعهم وأفكارهم ومشاربهم ، فتخرج اللغة لها أهواؤها وأطماعها ومدلولاتها ومشاربها . إنها إنسانية الطابع ، أي سريعة التلون والتشكل . وهنا تكمن خصوبتها وعقمها فى آن واحد . فهى خصبة لأنها تمتد بامتداد التاريخ وتتطور معه . وهى (عقيمة) لأنها تتوقف عن التطور أحياناً ، رغم أن الزمن (التاريخ) يستمر ، وتتأرجح حتى لا تظفر بها إلا وقد أبانت وجهاً هروبياً جديداً ، وهى مشكلة العلوم الحديثة الآن وهى تبحث عن مفردات تحدد ماهية الأشياء بدقة بالغة . وهى قاصرة حتى الآن فى التعبير - (بدقة بالغة) أيضاً - عن مشاعر الناس وآلامهم . ولن تكون كذلك إلا عندما تتوحد بالإنسان كلياً ، وهى فرضية مستحيلة لأن اللغة نتاج وليست أصلاً ، ولأن اللغة أداة وآلة منفصلة عن (مخترعها) . وبهذا الانفصال يقودها مخترعها حيث يشاء ، لكنه لا يستطيع الحياة بدونها ، إنها تقترب منه أكثر مع الأيام وتهزه بإيقاعاتها ويحس فيها ذاته ، لكنها كالمرأة لا يرى فيها إلا صورته فقط ، تلك الصورة غير الكافية لا متلائه وسيطرته النهائية عليها . أى أنها تظل كحالة نشوة على وشك الانفجار ، لكنها لا تأتى أبداً . إنها أزمة اللغة كما تحدث عنها « سارتر » ، وكما وصفها « برغسون » قائلاً : « نعبر عن أنفسنا اضطراراً بألفاظ ، ونفكر فى الأغلب تفكيراً قضائياً ، وبعبارة أخرى ، إن اللغة ترغمنا على أن نجعل بين أفكارنا

الشقوق نفسها ، والفوارق الجلية الدقيقة ذاتها التى نقيمها بين الأشياء المادية . . إن الحياة الاجتماعية تفرض اللغة علينا ، فتقسرنا على الحياة على سطوح ذواتنا »[1] .

من هذه الخصوبة ومن ذلك القصور ، نستطيع أن نفهم جذور التأويل ، وأن نزعم أن الاحتمالية التى تنبع من طبيعة اللغة الإنسانية ، هى التى تقول بمحدودية القراءة الفيلولوجية للنصوص ، ومن هنا تظهر الحاجة إلى قرآءة من نوع جديد تتخطى الأطر التى طرحها المستشرقون فى معالجة نصوص الدين الإسلامى .

يقول محمد أركون « . . إذا ما استمررنا فى النظر إلى القرآن كنص دينى متعال ، أى يحتوى على حقيقة تجعل حضور الله حاضراً ، فإننا لا نستطيع عندئذ أن نتجنب مشاكل التفكير الثيولوجى والبحث الثيولوجى . فالثيولوجيا ليست محصورة بالمفتى أو الإمام أو الشيخ . الثيولوجيا تعنى - الكلام ما زال لأركون - عقلنة الإيمان ، كما أنها تعنى أيضاً تلك المجابهة القائمة بين نظام المعرفة السائدة فى فترة معينة والمشاكل التى تطرحها آلية اشتغال نص دينى أو تراث دينى ، أى أنها تعنى المجابهة القائمة بين التراث والتاريخ وتطرح مشكلة الحداثة والإجابة عن مشاكل الحاضر بطريقة معقولة تراعى التطور والتغير وهذا ما فعله المتكلمون المسلمون فى الفترة الكلاسيكية »[2] .

لكن التعامل مع أى نص باعتبار تعاليه ، سيرى جانباً واحداً من هذا النص . وهو الجانب اللاهوتى فقط ، أما ما يخص الأرضى

(١) أنظر كتاب فلسفة اللغة . كمال الحاج . ص ١٠٧ .

(٢) يقصد أركون : بالفترة الكلاسيكية التحقيب التاريخى لصعود الإمبراطورية الإسلامية الذى تلاه العصر الإسلامى الوسيط ، وهو تحقيب عودتنا عليه الكتابات التاريخية الفرنسية .
أنظر كتاب **Louis Gardet : les Hommes de L'Islam,** ص ٢٨٠ وما بعدها .

فى هذا النص باعتباره لغة بشرية تحمل حروفاً وكلمات بشرية ورموزاً ومدلولات بشرية ، فسيظل فى نظر اللاهوت إفساداً لقداسة النص وتلويثاً لإلهيته .

وهذا التفكير الثيولوجى - فى حد ذاته - يشكل حاجزاً أمام البحث عن الأسئلة التى تطرحها آلية اشتغال أى نص دينى ، لأن التعالى يجعل الأدوات البشرية قاصرة أمام القداسة ، أى يجعلها فى مستوى لا يطول بأى شكل من الأشكال هيمنة النص النابعة لا من إمكانات النص فقط ، بقدر من تموضعها خارجه عند موقع الذات الإلهية .

عندئذ سيكون هذا الحاجز - ضمنياً - رفضاً لكل المناهج الأخرى وإن كان رفضاً نسبياً ، لأن أدوات التعامل كلها ستظل بشرية أرضية وإنْ ادعت التعالى .

إن الغوص فى اللاهوت لا يمكن فصله عن الآليات الداخلية التى تحكم حركة المجتمعات الإسلامية فى كل لحظة من لحظات تاريخها المتعاقبة ، وهو - رغم أنف التقديس المضر - لا بد وأن يمس علوماً اجتماعية وإنسية وتاريخية وغيرها .

هنا يرى بعض علماء الاجتماع مثل «فوكن» ، «زالامانسكى» أنه من الممكن استخدام النصوص الأدبية كوثائق اجتماعية لفهم نظام اجتماعى ما(١) ، ونرى أن ذلك يكون صحيحاً - لحد كبير - بالنسبة للنصوص الدينية أيضاً ، حيث يمكن فهم نظام اجتماعى ما عند الولوغ فى غابة النصوص وإدراك مغزاها واستكناه رموزها ، والنظر إليها أعمق من كونها مجرد نصوص تخص لحظة ما من لحظات الزمن أو مكاناً ما من أماكن الجغرافيا . ويوضع الأمر فى

(١) Robert Escarpit: Le Littérateur et le Social, Ed. Flammarion Pais.1970

الاتجاه المقابل ، نستطيع القول بأنه يمكننا - لحد كبير أو قليل - حل رموز لغة ما وفهم بنيتها الدلالية عند محاولة فهم النظام الاجتماعى الذى واكب إبداعها .

لكن بالإضافة إلى ذلك تبقى للنصوص الأدبية جوانبها التاريخية والتخليلية والذاتية (الأوتوبيوجرافية) ، وكذلك للنصوص الدينية أيضاً . ولكلا النوعين دلالتهما الاجتماعية والسوسيولوجية ، كما يمكن اعتبار بعض النصوص الدينية نصوصاً أدبية راقية . وانطبعت بعض النصوص الأدبية القديمة بصبغة دينية ، فحملت قدسية من قدسيات الاعتقاد الشعبى ، أوغدت أحد ملامح التراث الدينى لا يمكن فصلها عن مجمل هذا التراث . ومع هذا ، فللنصوص الدينية خصوصية تميزها عن النصوص الأدبية ، حيث نستطيع القول بأن للنصوص الدينية مجالاً أو امتداداً (طولياً) - إن جاز التعبير - تقف وحداتها فوق الأخرى لتقيم بناءً يمتد فى عمق التاريخ ويتواصل مع مسيرته من الماضى إلى الحاضر إلى المستقبل ، يجمعه خيط واحد - رغم تنوع أبعاده وأشكاله - هو خيط الاعتقاد الراسخ والذى يحمل صفة اليقين المطلق ، وكل ما عداه يدور فى فلكه . بينما يتحدد (فضاء) النص الأدبى عند لحظة ينتهى فيها ، ليبدأ نص جديد ، أى لحظة تتراكم فيها الفعاليات الداخلية فيزداد الضغط ليحدث انفجار الحمم ثم يهدأ البركان ، بينما تدخل عناصر النص الدينى أطراف مغايرة رغم ذاتيته ، لأنه لا يتوقف عند زمانه فقط - أحياناً يتشابه النص الأدبى أيضاً فى ذلك - أما ذاتية النص الأدبى فإنها تسود العناصر الأخرى .

والنص الدينى ليس مجرد إبداع للدماغ فقط ، بل هو أيضاً فعل فى التاريخ ، فعل امتدادى يحمل طابع السيطرة المطلقة على الأفكار الأخرى ، وهو رؤية ، أو يحمل رؤية ذات نزعة نهائية

للعالم تفسره وتغيره ، بينما يحمل النص الأدبى محدوديته فى التفسير والتغيير ، ويحمل أيضاً نسبيته الذاتية والتاريخية . لهذا إنْ تعاملنا مع النص الدينى باعتباره نصاً أدبياً واستخدمنا مناهج اللغة وفقهها ، أو مناهج التاريخ أو المناهج الاجتماعية سواء أكانت تجريبية أم جدلية ، فسيظل هذا التعامل قاصراً ويحتاج إلى البحث فى بنية الإعتقاد الإنسانى من الناحية التاريخية أو ذلك الجانب الأسطورى التخيلى الذى يصبغ كل العقائد الدينية بصبغة اليقين المطلق ، فرغم اصطلاحات البنيوية التركيبية حول الوعى الممكن والوعى القائم والوعى الضمنى والرؤية للعالم والبنى الذهنية والقياس والتماسك والتى تحاول الغوص فى قلب النصوص الأدبية ، إلا أنها – وحدها – لا تشفى غليلنا عند التصدى للنصوص الدينية ، وخصوصاً للجانب الغيبى والذى يميز عملية التراكم التاريخى (الطولى) فى ما يخص النص الدينى ، وهو أمر يحتاج تحليلاً لنفسيات وعادات ولغات وأساطير الشعوب القريبة والبعيدة مكانياً ، والقريبة والبعيدة زمانياً وهى تشمل علوماً نعتقد أنها تحتوى مناهج متعددة لا يكفى أحدها – وإن حاول – أن يلم بكل شىء ، حيث يتواصل ابتكار الجهود المعرفية المختلفة فى مجال اللسانيات والاقتصاد والأنثروبولوجيا والتحليل النفسى وكتابة التاريخ ، وبالتالى « لن نتمكن من التقدم فى فهم تراثنا الفلسفى وتراثنا على وجه العموم إلا بالانفتاح المنهجى والابتكار المنهجى الذى يتيح لنا أحد أمرين ، إما نقداً جذرياً للتراث ، أو متعة لا حدود لها عند قراءته »[1] أو الإثنين معاً .

إنَّ إشكالية المنهج فى التعامل مع التراث الإسلامى ، هى

(١) أنظر كمال عبد اللطيف فى نقده لقراءة حسين مروة وتيزينى للتراث الإسلامى . مجلة الآداب ١، ٢ / ١٩٨٨ ص ٣٨ .

إشكالية تنبع من مستويين : المستوى الأول علمى . والمستوى الثانى وظيفى .

فى معظم الدراسات التى تناولت التراث الدينى ، لم تتَّضح طبيعة المناهج المستخدمة ، بل وكادت تذوب فى الموضوع لدرجة التماهى ، وغلبت النزعة العقائدية على كل تعامل تقريباً ، ومن هنا اختنقت علمية المعالجة لصالح (الأدلجة) أو لصالح المستوى الوظيفى[1] ، بما يمس مباشرة المستوى الأول من الإشكالية ، وهو المستوى العلمى ، وإشكالية هذا المستوى تكمن فى اكتشاف خصوصية المنهج بحكم خصوصية الموضوع ، وذلك دون الإنغلاق على رؤية أحادية جامدة .

بمعنى ما ، كيف يكون المنهج علمياً فى مواجهة (منظور فيه) ذى خصوصية وتفرد ؟ المنهج أداة عليها أن تتحرر قبل كل شىء من عدة أوهام مستعيرين كلمات فرانسيس بيكون (١٥٦١ - ١٦٢٦م) : « الشرط الأول تطهير العقل من الأوهام . الوهم الأول هو «وهم الجماعة» أو وهم القبيلة وميلها إلى التعميم وفرض النظام والاضطراد فى الطبيعة . والوهم الثانى هو « وهم الكهف» وهوالنظر من وجهة النظر الخاصة والذاتية . و « وهم السوق » وهو طغيان السفسطة اللفظية كما يحدث فى السوق ، حيث يكثر اللغط والكلام المشوش . والوهم الرابع هو « وهم المسرح » وهو سيطرة القدماء ونفوذهم مثلما يسيطر الممثلون على المتفرجين »[2] . بهذه الشروط نكون قد تحررنا من عبء التحيز الأيديولوجى للانتقال إلى النظر فى الموضوع (الحالة أو النص أوالموقف) والإحاطة باللحظة

(١) انظر مقدمة الطبعة الثانية .

(٢) أنظر فى ذلك . محمد الجابرى . المنهاج التجريبى . . الدار البيضاء ١٩٧٦ ص ١٩ , أنظر أيضاً كتاب أندرى كريسون الذى يحوي نصوصاً مختارة لبيكون .

André Cresson : **Francis Bacon**. P. U. F. Paris 1956 .

الفعالة داخل كل حالة أو نص ما أو موقف ما . فلكل نص مثلاً عدة جوانب ، ولكن أحد هذه الجوانب أو حتى عنصراً واحداً من جانب واحد قد يكون هو المتحكم فى فهم النص فهماً جدلياً ، وليس من المهم أن يبدو هذا العنصر وكأنه شيء تافه لا قيمة له ، أو أنه يرقد بعيداً وعميقاً جداً خلف ظاهرية النص . لكن بدون هذا العنصر ، لا يمكن فهم النص فهماً موضوعياً . وقبل الحديث عن (العنصر الفعال) لا بد من اكتشافه أولاً ، ولاكتشافه لابد من إدراك عناصر أخرى خارج هذا النص ترتبط به وتمده بمعناه ، وهنا يستعين المنهج بأدوات أخرى أو مناهج أخرى ، لوضع اليد على ذلك العنصر ، بل ويقتضى الأمر القيام بعدة تجارب لرؤية ذلك النص فى حالات متعددة ، سواء فى حالات نَفْيه أو وضعه قياساً بموازاة نصوص متشابهة ، أو فى حالات قلبه ، أو حتى بعزله عزلاً تاماً عن أطره التى ارتبط بها ، ثم إعادة ربطه ، أو بتفكيكه وإعادة تركيبه ، أو باستخدام الحيل المنطقية المتعددة ، ثم محاولة رؤية تاريخه الخاص والذات الجماعية والفردية المنتجة له ، ولحظة إنتاجه النفسية ، ثم طرح الأسئلة الناقدة لكل هذه التجارب وإثباتها ونفيها ثم الاستقرار عند (الفعالية الموضوعية) . ولكن قبل ذلك كله ، لابد من تحديد الهدف الذى من أجله نقوم بكل هذا ، أو السؤال الأساسى الذى نسأله حين نقرأ النص ، لأن لكل نص عدة أهداف ومستويات ، ولن نستطيع الإجابة عن كل الأسئلة فى نَفَس واحد . ولذا سيكون ضرورياً القيام بعملية العزل ، أولاً ، بتحديد الهدف ثم الإجابة عنه والانتقال إلى هدف ثان وثالث وهكذا .

وهنا نلاحظ أن المنهج ، لكى يكون علمياً عليه ألا يكون منهجاً واحداً ، بل عدة مناهج من علوم شتى ، لأننا قد لا نجد عنصراً واحداً فاعلاً ، بل ربما نمضى إلى عدة نتائج وعدة إجابات ، ونسير

إلى عدة عناصر فعالة أو إجابات مختلفة في نص واحد ، تمس كل إجابة أو عنصر فيها وجهاً من وجوه الحياة .

إن خصوصية التفرد الإسلامى هنا ترتبط بطبيعة الأوهام الخاصة السائدة ، بل وببنية الموضوعات المطروحة من حيث أنها بدأت منذ أكثر من أربعة عشر قرناً من الزمان وتواصلت فى التاريخ الخاص بها متفاعلة مع ظروف وتغيرات متنوعة ، وهى أيضاً قائمة فينا الآن بقوة ربما تتجاوز قوة أيامها الأولى بكثير من الحدة وكثير من التحويرات . ولا شك أن لهذه الخصوصية أدوات متميزة لاستكشافها واستقراء جوانبها ، فإن قلنا مثلا إن التحدى القرآنى كان عربياً ، ولذا لابد أن تكون الأداة فهماً فى اللغة العربية ، وهو لا شك يختلف عن فهم اللغات الأخرى وذلك بحين النظر إلى خصوصية الطرح وهو حالة التحدى ، فهذا التحدى اللغوى - على ما نعلم - لم يطرح فى أية عقيدة أخرى . ولا كتناه طبيعته يجب أن نفهم ماذا يقصد بالتحدى اللغوى ، ثم ماذا علينا أن نفعل بعد ذلك إن أردنا أن نثبت صحة هذه الفرضية ؟ أى منهج سيسعفنا لحل هذه الإشكالية ؟ وهل من الضرورى أن يكون منهجاً خاصاً . بمعنى آخر هل يكفى مثلاً تطبيق البنيوية التحليلية فى اللغة على النص القرآنى لتحقيق هذا الهدف حول فرضية التحدى المُعْجز ؟ أم يجب أن تنضاف إلى هذا المنهج مناهج قديمة تعاملت مع اللغة العربية باعتبار تاريخها وبيانها ودلالاتها المختلفة عن اللغات الأخرى؟ أم يلزمنا مناهج أخرى مختلفة قد لا تكون هذه ولا تلك؟ . لكن المؤكد فى هذا كله أنه حين ننطلق من النص لا بد من أداة لغوية ما تتعامل مع هذا النص باعتباره لغة تعنى دلالات ومفاهيم محددة ، قد تكون هذه الأداة بنيوية أو فيلولوجية أو بيانية أو نحوية أو خليطاً من هذا كله ، بالإضافة إلى أدوات أخرى

مساعدة تقف خارج النص وتمده بمعناه . فإن كان الآخرون قد تعاملوا مع هذه الأدوات كلها ، فهذا لا يمنع أن تصطبغ كل أداة بنزعة تخص طبيعة الموضوع وطبيعة الهدف ، بل وطبيعة الإجابات الجاهزة والإجابات الممكنة .

هنا نعود مرة أخرى لغابة من الإشكاليات المنهجية .

إنها معضلة تخلصت منها - لحد كبير - كثير من العلوم التجريبية كالفيزياء والطب والرياضيات . . إلخ ، بينما لا تزال ترزح تحتها المناهج الاجتماعية والإنسانية التى تتعقد فيها التجارب تعقيداً لحد تفرد واختلاط المفاهيم وتناقضها ، لأنها بنت الواقع الاجتماعى والتاريخى للإنسان ، أى أنها أيديولوجية المنشأ ، وعلمنتها تقتضى تحريرها من كثير من الأوهام ، وهى إشكالية ستظل قائمة ، ما دام الناس يعيشون فى ظل حالة حرب دائمة ، ونقصد الحرب هنا بمعناها الخاص الذى يفهم من سياق الحديث بمعنى صراع النفى والإثبات .

تطبيقات دلالية

لتوضيح مستويات تلك الإشكالية المنهجية التى أشرنا إليها منذ قليل ، سنسوق عدة تطبيقات (علمية) ، أولها مناقشة دراسة قيمة لـ (محمد عابد الجابرى) عنونها (قراءة عصرية للتراث الإسلامى) ، ويقترح علينا فيها طريقة علمية للتعامل مع التراث الإسلامى ، باعتبار أن (التراث هو كل حاضر فينا أو معنا من الماضى ، سواء ماضينا أو ماضى غيرنا ، وسواء الماضى القريب أو الماضى البعيد)[1] . ويقر بأن جميع المناهج ليست صالحة لجميع

(١) محمد عابد الجابرى . قراءة عصرية للتراث العربى الإسلامى . مجلة العلوم الاجتماعية . الكويت صيف ١٩٨٩م ص ٢٥١ .

الموضوعات ، بل قد يكون المنهج الواحد خصباً منتجاً وعظيماً فى موضوع دون آخر ، والقاعدة الفاصلة فى هذا هى أن طبيعة الموضوع هى التى تحدد نوعية المنهج[١] .

ويقترح فى بحثه المنهج التحليلى ، أى النظر إلى الموضوعات لا بوصفها مجرد مركبات ، بل بوصفها بنيات ، لأن تحليل البنية - كما يرى - يختلف عن تحليل المركب الذى هو مجرد فرز لعناصره الأولية ، فمثلاً يتكون الماء كمركب من أكسجين وهيدروجين ، أما تحليل البنية فيكون تفكيكاً لثوابتها إلى تحولات لا غير ، أى تفكيك العلاقات الثابتة فى بنية ما ، الشىء الذى يحول البنية إلى لا بنية ، أى إلى مجرد تحولات .

للحديث عن تحليل البنية اللغوية ، علينا أن نعود إلى الوراء قليلاً مع «تشومسكى» ، وهو أحد رواد المدرسة البنيوية الأمريكية ، ويمثل اتجاهاً (ينطلق من دراسة النص على أساس تحليل تركيبى للكلمات والجمل ، وبناء هذه التراكيب وتجزيئها يقتضيان معرفة العنصر الأساسى أو الوحدة أو ، الذرة البنيوية فى عملية التكون وإعادة التكون)[٢] .

نشر تشومسكى عام ١٩٥٥ م ، فى مجلة « اللغة» بحثاً بعنوان (علم التراكيب الرياضى وعلم الدلالات) رداً على مقال « هيلل » تحت العنوان نفسه ، وأشار إلى أن علم «التراكيب المنطقى وعلم الدلالة الشكلى ، لا يكونان موضوع الدراسات الألسنية ، فالمنطق الرياضى لا يصلح فى تحليل مزيا التنظيم اللغوى الذى يكتسبه الإنسان والذى يستعمله فى أدائه الكلامى ، حيث تختلف اللغة

(١) محمد عابد الجابرى . قراءة عصرية للتراث العربى الإسلامى . مجلة العلوم الاجتماعية . الكويت صيف ١٩٨٩ م ص ٢٥٢ .

(٢) أنظر محمد عبد الرضى قدوح . اللسانيات وعلم اللغة . الإكليل ٣ / ١٩٨٩ م صنعاء . ص ٤٦ .

الشكلية عن اللغة الإنسانية) » .

وهو رد على أصحاب مدرسة علم اللغة الوصفي ، الذى يرتكز على الأسس الفلسفية المعتمدة على المنطق ، والمنطق الرياضي بشكل خاص ، والذى يرى أن اللغة يجب أن تدرس دائماً بناء العناصر الداخلية الخاصة بكلام الإنسان بشكل عام ، دون تخصيص لغة معينة ، وذلك عبر جمع الأشكال والوظائف والعلاقات اللغوية فى إطار نظام أقرب إلى الجبر والرياضيات[١] . وقد نشأت هذه المدرسة فى كوبنهاجن على يد (لوى هيمسليف ١٨٨٩ - ١٩٦٥ م) .

ويختلف تشومسكى فى نظريته التوليدية والتحويلية عن نظرية (بلومفيلد ١٨٨٧ - ١٩٤٩ م) الوصفية البنيانية التى تدرس المستويات اللغوية وتحليل الكلام من خلال المواقع والتوزيعات ، فوصف اللغة فى نظر (بلومفيلد) يجب أن يبدأ من أبسط المستويات : من المستوى الفنولوجى (الصوت اللغوى) « Phonology » ، والمستوى الدلالى يأتى فى المرتبة الثانية وينقسم إلى القواعد والمفردات ، ويعتبر أن الأصوات المحددة والمرتبطة بمعان محددة هى أيضاً أشكال لغوية ، وكل الأشكال المتساوية تنقسم عنده إلى أجزاء الكلام ، وهى الأشكال المرتبطة ، بينما الأشكال الحرة أو المستقلة هى الكلمات البسيطة والمركبة . فالمعنى اللغوى عند « بلومفيلد » يأتى فى المرتبة الثانية بعد الفوراق المعنوية بين الأشكال والكلمات .

يرى تشومسكى أن الدراسة الوصفية الموضوعية التجريبية لم تهتم بالمتكلم أو بدوره فى تكوين الكلام ، ويتخطى ذلك منتقلاً إلى

---

(١) محمد عبد الرضى قدوح . اللسانيات وعلم اللغة . الإكليل ٣ / ١٩٨٩ م صنعاء . ص ٤٦ . . .
انظر أيضاً Noam Chomsky: Logical syntax and Semantics . In "Linguistic Relevance in language, 13. 1955 pp 36 - 45 .

تفسير اللغة وتحليل تركيب البنية اللغوية ومكوناتها وتحولها من بنية لبنية أخرى[١] .

فى نفس الاتجاه يقوم د . الجابرى بتفكيك بنية عدة نصوص دينية ، والغاً فى العلاقات القائمة بين أجزائها ، وسنقوم نحن هنا بمناقشة نص واحد قام هو بتحويله وإعادة بنائه .

تطبيقياً يبدأ بتفكيك حديث شريف / « كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة فى النار » - وليس المجال هنا لمناقشة إن كان الحديث موضوعاً أم حقيقياً[٢] - ويقول فى هذا النص ثلاث وحدات خطابية / (كل محدثة بدعة) (كل بدعة ضلالة) (كل ضلالة فى النار) ، وبعد أن يستعرض الوجه البلاغى للوحدة الثالثة ، ينظر إلى العلاقة البنيوية التى تحكم الوحدات الخطابية فى النص وتحليل بنيته العميقة فيستطرد « كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة فى النار . . أو تقود إلى النار ، فكأنك قلت : كل (أ) هى (ب) وكل (ب) هى (جـ) ، وكل (جـ) هى (د) ، وفى المنطق والرياضيات تستنتج مباشرة القضية التالية / كل (أ) هى (د) وهى نتيجة ضرورية من الناحية المنطقية ، ولكننا إذا طبقنا هذه النتيجة على النص الذى بين أيدينا ، فإننا لن نشعر بالضرورة المنطقية التى فى القضية كل (أ) هى (د) والتى يوازيها كل محدثة فى النار) : حكم نتردد فى قبوله ، لأن معناه (كل جديد حرام) وهذا غير مقبول لا عقلا ولا شرعاً . إذن ، ففى العلاقة بين الوحدات الخطابية الثلاث التى يتكون منها النص شىء ما يجعل القول (كل محدثة فى النار) غير مستساغ . بينما يجعل النص بوحداته الثلاث

(١) انظر محمد عبد الرضى قدوح . اللسانيات وعلم اللغة . الإكليل ٣ / ١٩٨٩ م صنعاء . ص ٤٦
أنظر أيضاً . . . Noam Chomsky: Logical syntax and Semantics . In "Linguistic Relevance in language, 13. 1955 pp 36 - 45 .

(٢) أنظر جولد تسيهر أحاديث محمدية . ٢ / ٣٨٢ حيث يذكر الصلة بين بعض الأحاديث النبوية والإنجيل بما فيها هذا الحديث .

مقبولاً (كل محدثة بدعة ، كل بدعة ضلالة كل ضلالة فى النار . إن الوحدة الخطابية الوسطى (كل بدعة ضلالة) هى التى تجعل الحكم مقبولاً . إذن ، فهى قيد يحد من نطاق المحدثة . ولكن هذا القيد غير مذكور فى البنية السطحية للنص . فلنبحث عنه إذن فى بنيته العميقة ، وسبيلنا إليه هو / متى تكون (كل محدثة بدعة) ؟ وكذلك متى تكون كل بدعة ضلالة ؟ . أى ما هو نظام القيم الذى تكون فيه البدعة ضلالة ؟ . إن الجواب عن هذا السؤال تقودنا إليه كلمة ضلالة . فالضلال هو ضد الهدى ، والهدى هو الطريق الذى يرسمه الدين ، والطريق الذى يرسمه الدين هو الطريق إلى الله ، والطريق إلى الله هو العبادة أو التعبد . إذن فالسياق ، سياق العلاقات القائمة على مستوى البنية العميقة فى النص ، يقتضى أن المقصود ليس المحدثات على إطلاقها ، بل تلك التى تكون بدعة فى الدين ، أى تضيف جديداً إلى نظام العبادة فى الإسلام وهو نظام محدد مقرر كامل لا يجوز لأحد إضافة أى شىء إليه ، كما لا يجوز حذف شىء منه ، كالصيام مثلاً . . » .

ثم يستطرد الجابرى قائلاً « من هنا قال كثير من الفقهاء إنَّ المقصود بالبدعة : الأمر الذى يستحدثه الإنسان فى الدين بقصد التعبد ، ومن هنا أيضاً بمعنى التجديد فى عرف الفقهاء ، فالتجديد عندهم ، هو كسر البدع والرجوع إلى سيرة السلف الصالح . .»[1] .

ثم ينتبه الجابرى قائلاً : « نعم هناك من الفقهاء من يوسع مفهوم البدعة فيجعلها تشمل ليس العبادات فقط ، بل العادات أيضاً ، أى السلوك الاجتماعى جملة »[2] . لكنه

---

(١) محمد عابد الجابرى . قراءة عصرية للتراث العربى الإسلامى . مجلة العلوم الاجتماعية . الكويت صيف ١٩٨٩ م ص ٢٥١ .

(٢) المصدر نفسه . ص ٢٥٦ - ٢٥٨ .

يدافع عن وجهة النظر الأولى قائلاً « بينما ما يأتيه الإنسان من أعمال بدون نية التعبد ، فليس بدعة ما دام ليس من المحرمات المنصوص عليها » . ويشير إلى أنه « حدث أن وسع استعمال كلمة بدعة ، لتحمل مضموناً أيديولوجياً فى المنازعات بين الفرق الكلامية . . فكل فرقة تصنف الفرقة المخالفة لها ضمن «المبتدعة» ، وهكذا فالبدعة فى علم الكلام هى «رأى الخصم» . . ومن هنا قلنا أنها أيديولوجية باعتبار أن «الأيديولوجيا هى الرأى الذى يقوم به خصمى »[1] .

ويخلص أخيراً من هذا النص إلى أن « الذين يعتقدون أن الإسلام ضد الحداثة والتحديث هم مخطئون » ، وذلك بعد أن يكون قد جعل النص معاصراً لنفسه - على حد قوله - أى محاولة فهمه فى محيطه الخاص ، ثم جعله بهذه النتيجة معاصراً لنا أيضاً .

علينا الآن أن نتعامل مع تلك الأداة التى استخدمها الجابرى فى تفكيك النص بنيوياً ، وهى طريقة تحليلية ملهمة ومفيدة ، إلا أننا نعتقد بنقصانها وحدها كأداة أو كمنهج لجعل النص معاصراً لنفسه ومعاصراً لنا أيضاً .

كيف ؟!

لقد أشار هو بنفسه إلى استخدام هذا الحديث من وجهات نظر مختلفة ، فكما أن كثيراً من الفقهاء حددوا مساحة البدعة فى العبادات ، هناك كثيرون منهم أطلقوها ، بل إن روح «الإطلاق» تلك هى التى تسود الآن على الحياة الفكرية الدينية ، فى ما يعرف بالأصوليين الذين يهتمون حتى

(١) محمد عابد الجابرى . قراءة عصرية للتراث العربى الإسلامى . مجلة العلوم الاجتماعية . الكويت صيف ١٩٨٩م ص ٢٥١ .

بالشكليات والممارسات اليومية التى يظنون أن النبى كان يقوم بها هو أو صحابته الأولون مثل ضفيرة الشعر أو استخدام السواك أو طريقة الصلاة أو كيفية الأكل . . إلخ ، وما عدا ذلك - فى نظرهم - يدخل فى باب البدعة . بالطبع هو رأى «متطرف» من وجهة نظر الجابرى ومن وجهة نظرنا أيضاً ، لكنه من وجهة نظرهم أمر طبيعى ، بل ويدخل فى صميم فهمهم للدين . وكما أن « الجابرى » قد فكك النص مضفياً عليه وجهة نظره أو وجهة نظر بعض الفقهاء - وليس كلهم باعترافه - من أن البدعة تختص بالعبادات فقط ، فإن البعض الآخر قد يفكك أيضاً دون أن ينسى أن يتقدم فى تفكيكه مرحلة ثانية . فإن كان الجابرى قد فككه هكذا / (كل محدثة بدعة) (كل بدعة ضلالة) (كل ضلالة فى النار) ، فإن من يوسع نطاق البدعة لا بد سيفككه هكذا / يتم تفكيك (كل محدثة بدعة) إلى (كل) ، (محدثة) ، (بدعة) ، فتكون كل مبتدأ ، محدثة مضافاً إليه ، بدعة خبراً مرفوعاً . و (محدثة) هنا تأتى بمعنى الجماعة ، لأن ما بعد (كل) إذا كان واحداً نكرة ، فهو فى معنى جماعة إذا أفردوا واحداً واحداً ، يدلك على ذلك قولهم (جاءنى كل إثنين فى الدار) لأن معناه (إذا جعلوا إثنين اثنين)[1] . وهى تعنى لغوياً ليس محدثة واحدة وإنما جملة من المحدثات . وبنفس الطريقة يمكن تفكيك (كل بدعة ضلالة) ، ثم تأتى النتيجة المترتبة على ذلك الإحداث (كل ضلالة فى النار) .

بالطبع النص عام ولم يحدد طبيعة المحدثات ، هل هى تقتصر على العبادات أم تشمل أيضاً السلوك الاجتماعى ،

(١) المبرد . المقتضب جـ٢ / ٢٩٨ .

فالأصوليون اليوم بخلاف فرقهم ، يعتبرون عصرنا كله جاهلية ، باعتباره عصر استحداث البدع والضلالات ، والمعاصرة فى نظرهم - أى النهضة بالأمة الإسلامية - تقتضى العودة إلى الجذور الأولي ، لا فى العبادات فحسب ، بل فى كل نظم الحياة من سلوك ومعاملات وشكليات .

إنَّ حدود البدعة عند الوهابيين على سبيل المثال واسعة جداً ، فلقد اعتبروا وضع الستائر على الروضة الشريفة بدعة ، ولذا لم يجددوها حتى صارت أسمالاً بالية ، ومن البدع فى نظرهم أيضاً القول (سيدنا محمد) .

هنا تتضح الإشكالية جلية ، لأن تفكيك النص لغوياً ، لا يكفى وحده ، لأنه لكى نتفق مع (الجابرى) فى الوصول لنفس النتيجة - وإن لم يكن بشكل مطلق بسبب عمومية النص - علينا أن نفكك النص ، بل نحلّله فنقرأه هكذا /

- « بعض المحدثات ⟵ بدع »
- « بعض البدع ⟵ ضلالات »
- « كل ضلالة ⟵ فى النار »

ولقراءته بهذه الصيغة علينا أن نغير فى النص الأصلى شيئين :

(١) إعرابه .

(٢) طريقة تفكيكه .

- فإن غيَّرنا إعرابه ستكون قراءته كما يلى (كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة ؛ وكل ضلالة فى النار) . فبدلاً من أن تكون بدعة خبراً لـ (كل) تصبح مضافاً إليه . وكذلك ضلالة ، ثم تكون (كل ضلالة فى النار) نتيجة كما هى فى القراءة الأولى .

- وإنْ غيَّرنا تفكيكه ، فبدلاً من التفكيك إلى ثلاث وحدات ، يكون من الضرورى تفكيكه إلى وحدتين فقط /

الأولى (كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة) الواو هنا ضرورية لاستمرر الجملة حيث أن معناها لم ينته عند لفظه (بدعة) بل يجب استكمالها لتوضيح خصوصية الضلالة ، ثم تأتى (كل ضلالة فى النار) باعتبارها نتيجة أو خلاصة للوحدة الأولى التى تم بها تعريف الضلالة . ونلاحظ أننا أهملنا هنا واو العطف (وكل ضلالة) ، لتكون فى سياق التغيير الذى قمنا به إعراباً وطريقة تفكيك . وكما يقول اللغويون أن محدثة هنا تعنى محدثات وكذلك بدعة تأتى بمعنى بدع ، ولكنها فى القراءة الجديدة عرفت جزئياً بالإضافة ، وهنا تأخذ شكلها كمفرد مما يزيد من خصوصية مضمونها .

لكن هذه القراءة ستجعل الجملة (غير أصولية) بمفهوم الألسنيين ، لأنها تنحرف عن القواعد التوليدية والتحويلية المرتبطة بالحدس اللغوى ، ذلك الذى يحدد مقدرة المتكلم على إعطاء أو إدراك المعلومات حول مجموعة من الكلمات المتلاحقة من حيث أنها تؤلف جملة صحيحة أو جملة منحرفة عن قواعد اللغة(١) . وهى أيضاً قراءة غير مقبولة لتعلقها بواقع الحال المعلوم من تراكيب اللغة العربية ومن قراءة النبى لها(٢) .

وهنا ستقول غالبية الفقهاء وغير الفقهاء وربما الجابرى نفسه «إنك تقرأها بطريقة لم يقرأها الأوائل بها ولا النبى نفسه . إنها قراءة

(١) أنظر ميشال زكريا . الألسنية التوليدية والتحويلية . ١٩٨٦ م ص ٩ .

(٢) أنظر سيبويه . الكتاب ط ٢ / ١٩٧٧ م ص ٢٥ - ٢٦ عندما يقول (من الكلام مستقيم حسن ومحال ، ومستقيم كذب ومستقيم قبيح وما هو محال كذب . فأما المستقيم الحسن فقولك : أتيتك أمس وسآتيك غداً . وأما المحال : فأن تنقض أول كلامك بآخره فتقول « أتيتك غداً وسآتيك أمس » وأما المستقيم الكذب فقولك : « حملت الجبل وشربت ماء البحر » وأما المستقيم القبيح فأن تضع اللفظ فى غير موضعه نحو قولك (قد زيداً رأيت) .

متعسفة ! ! » .

فنرد ، إن هذه هى القراءة الوحيدة التى يمكن استخدامها - وحدها - للوصول إلى النتيجة التى وصل إليها الجابرى ، ولأنها متعسفة ، سنصل إلى أن القراءة الثلاثية الأولى ناقصة ، لأنه لكى نسلم بالنتيجة التى وصل إليها عبر التحليل اللغوى فقط ، علينا أن نهمل لفظة « كل » التى تكررت فى الوحدات الثلاث . (فـ « كل» تضاف إلى النكرة ويريد بها العربى تعميم الحكم فى جميع أفراد الجنس . والاستغراق بـ «كل» ليس كالاستغراق بـ «أل» فى لسان العرب ، لأن «كل » يسور به المناطقة قضاياهم الكلية . ولا تؤدى (أل) مؤدًى «كل» إلا بقرينة)[1] .

هكذا ، سنضفى على النص ما نريد قوله نحن . أى سنجعله معاصراً بالنسبة لنا ، ولن نستطيع جعله معاصراً لنفسه إلا قسراً .

إذن يستدعى الأمر استخدام أداة جديدة ، تدعم أداة التفكيك البنيوى التى شرحها لنا الجابرى . وهى أداة تهتم بآليات مجيء النص نفسه ، وهى آليات لحظة تاريخية ما جاء النص فى سياقها . بمعنى آخر سبب نزول النص على لسان النبى أو على لسان راويه . وفى تلك الحالة سنحدد ظروفه وأهدافه وملابساته ، فلا نطلق العنان لتصوراتنا الأيديولوجية ، لأنه لكى يكون نصٌ ما معاصراً لنفسه ، علينا عند استخدام أدوات عصرنا ومناهجه المدروسة أن نختار - كما يقول الجابرى نفسه - نوعية المنهج التى تحددها طبيعة الموضوع .

(١) أنظر محمد عبده . دروس فى القرآن ص ٦٨ ، دار إحياء العلوم . بيروت ١٩٨١ م .

وقد نختار عدة مناهج فى نفس الوقت .

ويشكل عملى سيكون ما يقوم به د . الجابرى - من وجهة نظرنا - مكتملاً ومبدعاً حقاً ، لو أضاف إلى طريقته الحديثة فى تحليل وتفكيك النصوص ، قراءتها فى محيطها الاجتماعى التاريخى ، كما يفعل هو نفسه مع نصوص أخرى كثيرة .

لتأكيد هذا الأمر سنسوق نحن مثلاً تطبيقياً آخر على نص قرآنى ، حيث يقول تعالى فى سورة النساء :

(وإنْ امرأة خافت من بعلها نشوزاً أو إعراضاً فلا جناح عليهما أن يصلحا بينهما صلحاً والصلح خير . وأحضرت الأنفس الشح وإن تحسنوا وتتقوا فإن الله كان بما تعملون خبيرا - ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم فلا تميلوا كل الميل فتذروها كالمعلّقة وإن تصلحوا وتتقوا فإن الله كان غفوراً رحيما - وإن يتفرقا يغن الله كلاً من سعته وكان الله واسعاً حكيما)(١) .

قبل أن ننطلق فى تفكيك البنية اللغوية للآيات ، نقول بأن كل الروايات اتفقت على أنها نزلت فى إحدى نساء النبى محمد عندما كبر سنها ، فخافت أن يطلقها النبى فتركت يومها لعائشة ، وتنازلت له عن جزء من حقوقها فى نفقتها .الآن نبدأ عملية تفكيك الآية الأولى :

﴿وإن امرأة خافت من بعلها نشوزاً أو إعراضاً﴾ ، و﴿فلا جناح عليهما أن يصلحا بينهما صلاحاً

(١) القرآن الكريم ، سورة النساء/ ١٢٨ ، ١٢٩ ، ١٣٠ .

والصلح خير﴾ ، ﴿وأحضرت الأنفس الشح﴾ .

نحب أن نشير هنا أن الوقف فى قراءة القرآن الكريم ، ما هو إلا بذرة تعبير عن تفكيك لغوى يرتبط بالعلاقات العميقة القائمة فى بنية الجمل القرآنية[1] .

فى حالة التعميم اللغوى ، تنطبق الآيات على أى امرأة تخاف أن ينشز زوجها أو يعرض عنها . وفى هذا الحالة الزوج هو الفاعل ، الإيجابى ، المُعرض عنها الناشز ، والمرأة هى الطرف السلبى غير المرغوب فيها من طرف رجلها ، والخوف من هذا الإعراض ليس خوفاً وهمياً أو ظناً من الظنون بحكم أن « لا جناح عليهما أن يصلحا بينهما صلحاً » ، أى أن يتفقا على صلح - أى صلح اتفاقى ولكن بشرط عدم الشح - والآية لم تقل صراحة فى بنيتها اللغوية السطحية من أى جانب هذا الشح ؟ هل من جانب الرجل أم من جانب المرأة ؟ ، فالفعل (أحضرت) مبنى للمجهول ، ولكن (وإن تحسنوا وتتقوا) تفيد الرجل أو من له قدرة على الإحسان بحكم الظروف الاجتماعية / وهو الرجل . الخوف من طرف المرأة ليس خوفاً وهمياً أو ظناً من الظنون ، لأنه (إن يتفرقا يغن الله كلاً من سعته) ، وهو تعبير عن حالة فعلية رغم استخدام الآية للفظة (إنْ) الشرطية .

الشح والسعة تعنيان فى عمقهما النفقة . إذن فالاتفاق فى حالة الفراق (الطلاق) معروف بآيات أخرى من الكتاب وعلى الزوج أن يفى امرأته حقها المعروف فى حالة الطلاق ، وفى الحالة الثانية ، أى أن تظل المرأة زوجاً له ، هو اتفاق صلح

(١) لفهم علاقة الوقف القرآنى ببنية اللغة العربية ، راجع كتاب **الإتقان فى علوم القرآن** للسيوطي . عالم الكتب ، بيروت (د . ت) من صفحة ٨٣ - صفحة ٩٠ / جـ ١

حول نفقتها وكسوتها ومبيتها وغير ذلك من حقوقها المعيشية . لم تحدد الآية طبيعة هذا الاتفاق ، وإ ظل مفتوحاً تبعاً لإمكانات الرجل (وإن تحسنوا وتتقوا) . يذهب كل المفسرين إلى أن على المرأة أن تتنازل عن بعض حقوقها نظير أن تحمل اسم زوجها اتقاءً للطلاق . وهى بهذا المعنى فقدت جزءاً من حقوقها كزوج كاملة ، وهى بهذا المعنى لا بد أن تكون المخطئة المقصرة فى حق من حقوق زوجها . فحق هنا و (حق هناك) ، لأنه نظير تقصيرها هذا (عوقبت) - بالاتفاق - بحذف جزء من حقوقها ، رغم أن الآية فى بنيتها اللغوية العامة لم تذكر هذا ، بل قالت (إن خافت امرأة من بعلها نشوزاً أو إعراضاً) ، ولم تقل إن كانت زوجاً واحدة أو ضمن أربع ، أي لم تحدد الحالة إلا فى الآية التالية (ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء) تحديداً ضمنياً وليس تحديداً صريحاً .

إنْ أخذنا الآية الأولى فقط من ناحية التركيبة اللغوية فقط ، سنرى أن المرأة معفاة من المسؤولية ، لأن الإعراض جار من جانب الزوج وليس من جانبها ، وبالتالى سيكون من المنّطقى عليها أن تلفت انتباه زوجها ، وأنْ يتفقا على طريقة للصلح ، ربما أن يدفع لها زوجها أكثر نظير إعراضه عنها وإرضاء لها وليس العكس ، فالآية أيضاً لم تحدد - بأى صورة - السبب الذى يجعل الرجل يعرض عنها .

ثم تقول البنية اللغوية أيضاً (وإنْ امرأة) أى زوجة فى زواج آحادى أو زواج متعدد . فإن أخذنا الأمر فى حالة الزواج الأحادى - فرضياً - فعلى الزوجة أن تعيد زوجها عن النشوز عن طريق صلح أو اتفاق تضمن فيه حقوقها الجنسية والمالية والعاطفية ، لأن تخلى الزوجة عن حقوقها الجنسية نظير أن

يتخلى عن جزء من حقوقها المالية يعنى أن الزوجة هى المقصرة والمسؤولة لا العكس ، بالإضافة إلى أن الزواج الأحادى يعنى أن العلاقة الجنسية يجب أن تقوم بين الزوجين وإلا انهدم ركن أساسى من أركان الزواج ، ولا يمكن لعاقل أن يتخيل رجلاً وامرأته يعيشان بلا حياة جنسية نظير أن يدفع الرجل لها - مثلاً - نصف تكاليف معيشتها من كسوة أو مبيت أو نفقة (!!) . وهنا تنتفى هذه الفرضية انتفاء استنتاجياً . ثم إن الآية التالية مباشرة (ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء) تؤكد الزواج المتعدد ، وفى هذا الزواج تقر الآية بأن الرجل لا يمكن أن يكون عادلاً بين نسائه حتى ولو أراد ، والنتيجة المترتبة على هذا ، ستكون إعراضه عن إحداهن ، وفى تلك الحالة سيكون (ظالماً) - بشكل ما - لها ، أو لتلك التى تتوقع إعراضه بسبب سنها أو ضعفها أو مرضها أو زوال جمالها . وهنا سيكون من (العدل) أن تكافأ هذه المرأة بزيادة نفقتها أو حقوقها كنوع من التعويض أو الرعاية بحكم سنها أو ضعفها أو مرضها ، وإلا سيكون من الجور أن تعيش المرأة مخلصة لزوجها ضمن عدة نساء وعندما تكبر أو تمرض ، تهمل أو يؤخذ من نصيبها المالى ، ليعطى لشابة قوية قادرة هى إحدى الأخريات .

عند أخذ الآية بمعنى أن على الزوجة أن تتخلى عن جزء من نفقتها بسبب عدم قدرتها على إرضاء زوجها جنسياً ، أن نقول بأن الزوجة فى هذه الحالة هى مجرد آلة جنسية ، عندما يقل إنتاجها ، علينا أن نعاملها بقدر إنتاجها ، وهنا تنتفى الصفة الإنسانية عنها انتفاء نسبياً ، وبالطبع لن يكون (مطلقاً) إلا فى حالة عدم إعطائها أى شيء نظير أن تحظى باسم رجلها الذى لا تزال على ذمته !! . وإن لم تتفق المرأة صلحاً ، أى

إن لم ترض بشروط الزوج فى التخلى عن جزء من نصيبها باعتباره خيراً من الفراق (والصلح خير) سيكون الطلاق هو البديل النهائى (وإن يتفرقا يغن الله كلاً من سعته) وفى هذا الوضع لها أن تأخذ حقوق الطلاق كاملة (من مؤخر وعدة ونفقة . . إلخ) . وهى هنا ستكون (مخيرة) بين نارين : نار الإهمال أو نار الانفصال !! .

بالطبع المسألة لغوياً ستكون قاصرة ، لأن تفكيك البنية اللغوية وحدها قد يعقد القضية ولا يحلها . والحل هو أنه علينا قبل أن نضع فى ذهننا عملية التفكيك الغوى تلك - وهى عملية ضرورية - علينا أن نقرأ أسباب النزول ، أى نجعل النصوص معاصرة بالنسبة لنفسها - على حد تعبير الجابرى - وهذه الآيات ، كما تتفق أغلب الروايات ، نزلت فى (سودة بنت زمعة) إحدى نساء النبى ، حين أسنت وفرقت (خافت) أن يفارقها الرسول ، فوهبت يومها لعائشة . وروى عن عمر بن الخطاب أنه قال تفسيراً للآية « هذه المرأة تكون عند الرجل قد خلا من سنها ، فيتزوج المرأة الشابة يلتمس ولدها ، فما اصطلحا عليه من شىء فهو جائز » . وقال على بن أبى طالب « يكون الرجل عنده المرأة فتنبوا عيناه عنها من دمامتها أو كبرها أو سوء خلقها أو قذذها فتكره فراقه ، فإن وضعت له من مهرها شيئاً حل له وإن جعلت له من أيامها فلا حرج »[(1)] .

بمعرفة سبب النزول هنا سنقرأها هكذا « إن أعرض الزوج عن زوجه لكبَر أو قذى أو دمامة منها ، فله أن يتفق معها على حل يرضيهمَاَ ، تضع المرأة له من مهرها شيئاً . . إلخ »

لكن ، لأن للغة أبعاداً نفسية عميقة ، فإنها جاءت (وإن امرأة

(١) تفسير ابن كثير جـ ١/ ٥٦٣ .

خافت من بعلها نشوزاً أو إعراضاً . .) فتقوم هنا بعملية تخفيف من مسؤولية الرجل تجاه امرأته ، بل وتلقى بها فى أحد جوانبها على المرأة بسبب كبر أو دمامة ، فبدلاً من أن تقول « إنْ أعرض الزوج» جاءت « إنْ امرأة خافت » .

لكن الوضع كان طبيعياً فى هذا الزمن ومعاصراً لتاريخه الاجتماعى فى ما يخص علاقة المرأة بالرجل ، فإن أردنا أن (نعصرنه) أى نجعله معاصراً لنا ، علينا أن نذهب إذن فى اتجاهات شتى ، وحينئذ لن تخدمنا اللغة وحدها إلا قسراً أو تعسفاً أو استكراهاً .

إنَّ معالجتنا اللغوية السابقة ، الغرض منها إثبات أن أحادية المنهج ستظل قاصرة أياً كانت إمكانات هذا المنهج ، وقد كشفت تلك المعالجة النصية عن جوانب أخرى فى النص وهى جوانب اجتماعية وتاريخية ونفسية ، فلا شك أن هذه الجوانب تحتاج لأدوات مختلفة (غير لغوية) لتعمل عملها ولتبث نتائجها .

هذه إشكالية منهجية ، وهنا إشكالية أخرى لا تكمن فى المنهج نفسه وإنما فى ما يحيط به من مخاوف وشكوك ، فمثلاً لو تحدث البعض عن تطبيق مناهج التحليل النفسى على النص الدينى ، لا نزعج الكثيرون ، لأن هذا معناه - فى فهمهم - الهبوط بالسماوى إلى الأرضى ، فإن قيل بأن اللغة التى جاء بها النص الدينى ، هى لغة بشرية بما تحمل هذه اللغة من رموز ومعان ، من عواطف ومشاعر من غضب وخوف ورهبة ، من حب وآمال وآلام ، من تسامح وبغضاء وانفعالات شتى ، قالوا بأن الإلهى لا تنطبق عليه كل تلك الرموز والدلالات ، ولا ينطبق على كلام الله المنزه ، وحديث الرسول المتماسك ، آليات الدفاع النفسى من نسيان أو إسقاط أو إضفاء أو كبت وتبرير وزلات قلم أو فلتات لسان ولأن

ذلك قد يعني البحث في (اللاوعي) الإلهي ، وهو أمر يتنزه الإله عنه ولا يجوز إلا مع البشر ، مثلما يقول « الرافعي » : « إنَّ من وجوه إعجاز القرآن أن كلام الناس لا ينطبق عليه ، فلو كان في كلام الناس ، لظهر عليه صبغ النفس الإنسانية لا محالة بأوضح معانيه وأظهر ألوانه وبصفات كثيرة من أحوال النفس ، وحسبك أن تأخذ قطعة في الموعظة والترغيب أو الزجر والتأديب أو نحو ذلك مما يستفيض فيه الكلام الإنساني ، فتقرنها إلى قطعة مثلها من كلام أبلغ الناس بياناً وأفصحهم عربية ، لترى فرقَ ما بين أثر المعنى الواحد في كلتا القطعتين ولتقع على مقدار ما بين الطبقة الإلهية والطبقة الإنسانية في السعة والتمكن . . »[1] .

هنا يعلو النص الديني إلى أرض خارج أرض المناهج الحديثة ، وإن كان الرافعي نفسه قد استخدم المناهج اللغوية (الإنسانية) في تحليل إعجاز الظاهرة القرآنية . ومن ذلك نقول إن الهبوط بالإلهي إلى الأرض ليس هبوطاً أخلاقياً فاسداً ، وإنما هو فعل تفرضه الحاجة العلمية ، تلك التي تعالج البشري ، أو ما يخص الأرضي في تلك النصوص ، لأننا لا نستطيع أن نطبق مناهجنا إلا على المحسوس والملموس والمادي ، وأما الغيبي فلا تعنى تلك المناهج إلا بالجانب الإنساني البشري فيه من تاريخ وعقائد وأعراف وعناصر نفسية وغيرها .

إذن ، فالنفاذ إلى النص من جانبه النفسي ، قد يحيلنا إلى كثير من القضايا خارج النص نفسه ، لأن نفسية الإنسان الذي نزل النص أو جاء معاصراً له أو جاء به ذلك الإنسان ، تستتبع فهم الظروف الشخصية والاجتماعية والبيئية والتاريخية التي عاشها كفرد أو في

(١) مصطفى صادق الرافعي . إعجاز القرآن والبلاغة النبوية . دار الكتاب العربي . بيروت . (د . ت) ص ٢٠٦ .

جماعة أو عاشها كفرد وجماعة سوياً .

إن التعامل مع النص يقتضى دراسة الخطاب نفسه ودراسة متلقى الخطاب أيضاً ، وهى أرضية - رغم أنها مشتركة الجذور - إلا أنها واسعة المساحة متشعبة الأغراض . وهكذا تعود الحقيقة مرة أخرى فتقول لنا بأن أداة واحدة ستظل قاصرة فى التعامل مع النص بجعله يعيش زمنه الفعلى ، ويجعله يعيش زمنه الممكن ، ويجعله مفهوماً كماض فاعل فى الحاضر قائم فى المستقبل ، ومن ثم ستظل الإحاطة بالنصّ خاضعة لهذا الفهم ولذلك التصور .

***

برزت أمامنا إشكالية أخرى ونحن نكتب هذه الدراسة ، فعند استخدام منهج ما أو طريقة محددة للتعامل مع النصوص ، سنجد كثيراً من الخانات فارغة ، وذلك لأن المناهج أو الأدوات التى نستخدمها ، لم يستخدمها قبلنا كثيرون ، خصوصاً فى التعامل مع النصوص الدينية ، وما ترك فى أغلبه ، نستطيع القول ، بأن موروث من القرن الثالث أو الرابع الهجرى بلحمه ودمه ، فمعنى ذلك أننا نجرى محاولة بتجريب أحد المناهج على موروث قد لا يستجيب له تماماً ، لأن البحث العلمى يقتضى تراثاً كبيراً من المحاولات المتعاقبة غير المتوقفة فى التاريخ ، يستفيد منه الباحثون الواحد تلو الآخر . ويفرض أن هناك محاولات قليلة قامت فى التاريخ العربى الإسلامى مثل محاولات ابن رشد وابن خلدون ، إلا أن تلك المحاولات كانت كفيض فاض (فجأة) ثم غار ولم نعد نراه إلا امرات متفرقة منفصلة ، وهى لا شك أدوات مبتكرة فى عصرها ويمكن أن تثرى العمل العلمى الآن ، لكنها ستظل قاصرة ، لأنها رغم إبداعها ، هى بنت عصرها . ورغم أنها تمتلك أدوات مفيدة ، لكنها تحتاج للتطوير والتثوير .

إنَّ إشكالية الانقطاع ، إشكالية الآفة التى نعانيها عندما نتقدم فنجد فضاءات معبأة مغلقة على أشواك ، علينا أن ننظفها ونحققها قبل أن نرى ما باطنها ، وقد نضطر أحياناً أن نقف عاجزين عن عبورها إلا بالقفز عليها ، ثم القفز على غيرها ، وربما - بل من المؤكد - أن ذلك يشتت الباحث ويبدد كثيراً من مجهوده وهو يلهث من حفرة إلى أخرى ، ومن فجوة إلى فراغ .

من هنا بالذات ، نقول إن ما نفعله ليس إلا محاولة لفعل بعض التراكم وإجراء بعض التجارب - قد تكون موفقة أو غير موفقة - لإضافته إلى ذلك الرصيد المتجمع للمواقف النقدية التى بدأت تظهر للوجود منذ قرن تقريباً .

نحن لا ندعى أننا نمتلك المناهج كلها ، رغم أن البعض قد تحدث عن نظرية شمولية للتراث ، لكن ذلك مستحيل ، بحكم طبيعة المنهج أو المناهج التى يمتلكها الناظر فى المنظور فيه ، وبحكم فرديته أيضاً غير القادرة على السيطرة على أمواج متلاطمة ، وسيظل الأمر محدوداً بحدود الناظر وقدراته الذاتية أياً كانت ادعاءاته[1] .

سيكون عملنا هذا ، إذن ، اجتهاداً من هذه الاجتهادات التى تظن بأنها تضع حجراً فى قراءة تراثنا قراءة عقلانية ، والقراءة العقلانية - رغم ذلك - تقتضى استخدام منهج محدد للبحث ، وهو أمر بيّنا صعوبة التعامل معه عند قراءة نص ما ، وسيتضح أيضاً فى صفحات الكتاب بعد ذلك ، فاستخدام منهج واحد يعنى إهمال جوانب قد تكون أكثر أهمية لا يهتم بها هذا المنهج ، واستخدام مناهج متعددة له عيبه أيضاً فى انفلات المواضيع وتشعبها

(١) أنظر مقالة (الماركسية والتراث العربى الإسلامى) لـ« نبيل سليمان » فى كتاب الماركسية والتراث العربى الإسلامى لمجموعة من المؤلفين . دار الحداثة بيروت ط ١ , ١٩٨٠ م . هامش ص ٦٧ ,

ومن ثم تهالك أو تهافت تماسك واستاق البحث . ونعتقد أنها من المعضلات الكبرى ، لأننا سنحاول ألا نرزح تحت نير اتجاه واحد ، وسنحاول الاستفادة من كل الاتجاهات ، وهى معادلة صعبة تقتضى التحكم فى سفينة تبحر وسط رياح عاصفة ، ولكننا نظن بأن موضوع البحث هو المتحكم فى قيادة هذه السفينة ، إن اقتضى الأمر ملاحاً لغوياً أو نفسياً أو اجتماعياً أو تاريخياً أو جدلياً ، فلن نتردد فى استدعائه ، ويحكمنا فى ذلك كله خط واحد أو قناعة قوية فى عدم الركون إلى القراءة الراكدة الموروثة ، أو الاستسلام للرسوخ المقدس ، البعيد عن جذور تكوّن النص الأول فى الإسلام أى القرآن الكريم ، لأن نصوص القرآن نزلت توظيفاً لمجريات الدعوة الجديدة واستجابة لحاجاتها ، ولذا كانت أكثر تفاعلاً مع عصرها ، وأكثر انفتاحاً مع ظروفها التاريخية ، فالقرآن لم يكن نصاً جاهزاً أنزل كله مرة واحدة وانتهى الأمر ، بل نزل آية آية أو آيات آيات ، بل إن صحائفه لم تجمع نهائياً إلا فى عهد عثمان بن عفان ، ورغم أنه كان معجزة النبى الوحيدة لغة وفصاحة وبياناً .

وأتى القرآن آنذاك ، منظماً لحياة العرب ، مواجهاً لقضايا الصراع الجديدة ، مضيفاً أخلاق الوحدانية التى طرحها خطوة خطوة ، وعلى مدى عمر الدعوة الإسلامية ، أى فى أكثر من عشرين عاماً من حياة النبى .

تلقى هذه النقطة فى رأسنا هالة ضوء ، أو قل اكتشافاً ، فالإسلام لم ينتشر ولم يصمد فى مجتمعات غريبة بالقوة العسكرية فقط ولا بالقوة الروحية فقط ، ولا بالدوافع الاقتصادية والسياسية فقط ، وقد يغدو استمراره ونجاحه فى تقويض امبراطوريتين كبيرتين راجعاً لنفس السبب ، ذلك السبب الذى يمكن أن نطلق عليه التفاعلية أو الانفتاحية مع الجديد ، فكما قلنا إن القرآن هو روح

الإسلام ، والقرآن نزل متفاعلاً منفتحاً مع ظروف وثقافة العرب فى بداية الدعوة ، ذلك التفاعل والانفتاح - على حد اعتقادنا - كان يلقى بظله الكثيف - إرادياً أو عفوياً - على قادة الدعوة بعد الرسول ، بل على أئمة المسلمين فيما بعد ، ولذا عندما واجه القادة الجدد ظرفاً مغايراً فى البلدان المفتوحة ، وثقافة مختلفة وحياة متطورة بهذا القدر أو ذلك ، لم ينغلقوا على ثقافتهم وبيئتهم وإمكاناتهم ، بل تفاعلوا . اجتهدوا . انفتحوا وساروا على المنهج الذى انزرع فى قلوبهم منذ تبعوا محمداً حتى وفاته ، وهو نهج التأثرية ، أى روح النص (المقدس) الذى نزل اعتباراً لشرط وللحظة ، واجتهاداً لمواجهة هذا الشرط ، وعطاء لتلك اللحظة . . وإن تناقضت الاجتهادات أحياناً ، فإن هذا التناقض لم يكن أبداً عائقاً أمام اندفاع الحياة .

وهكذا بدا الإسلام فى عصر الفتوحات الكبرى - رغم كل المآسى - مستلهماً ثقافات الشعوب التى فتحها مقدماً ثقافة عالمية لا ترتبط بنزعة قومية أو وطنية ، فرغم أنه بدأ عربياً ، إلا أنه انتهى كونياً ، ليس بحكم بدايته فقط وإنما بحكم تشكله التفاعلى مع حضارات مختلفة كلياً . ونرى وضوح هذا الأمر فى مختلف بقاع الأرض ، فرغم أن كل المسلمين يصلون ويصومون ويقومون بطقوسهم الدينية بشكل واحد ، إلا إن عادات هذه الشعوب وتاريخها وتراثها وثقافتها وحضارتها الخاصة انزرعت فى بنية اعتقادها الدينى ، فتشكلت عجينة جديدة هيئتها إسلامية وخاماتها متعددة ، فالمسلم فى مصر مسلم لا يزال يحيى الأعياد الفرعونية القديمة ويشارك المسيحى بعض أعياده الخاصة ، بوعى أو بدون وعى بأنها أعياد دين آخر . وبمعنى آخر يمكن القول إن الحضارة المميزة تاريخياً لشعب ما تستوعب الأديان كلها وتصبغها بصبغتها

الثقافية الخاصة التى تتطور عبر الأزمان ولكن تظل لها مسارات خاصة تميزها عن الثقافات الأخرى .

نحن لا نتحدث عن الظروف الاجتماعية التى خلقت هذه الخصوصية ، ولكننا نتحدث عن البنية أو البناء المعتقدى لدى الإنسان العادى ، حيث تختلف الطقوس الشكلية فقط من صلاة وصيام وأماكن حج ، بينما تكاد تتحد البنية الثقافية للمعتقدات كلها . فكما للمسلمين مقامات ومزارات يتبركون بها ، فللمسيحيين أيضاً ، وكما لهم أيضاً طرقهم وحفلاتهم وملاحمهم المقدسة المشتركة ، لأن المجتمع واحد ، وآلامه ومعاناته وقيمه ترتبط ببيئته الاجتماعية وبحياته الاقتصادية ، فتمجيد العمل مثلاً فى مجتمع زراعى لن يكون مقصوراً على المسلم وحده أو على المسيحى وحده . ففى العرف الاجتماعى للمصرى مثلاً يكون الدوس على الخبز أمراً ممجوجاً ويصل لدرجة المحرم لدى المسيحى والمسلم على السواء ، وذلك لأن اللقمة تأتى عبر كفاح مرير يخلق. قناعات واعتقادات مشتركة متلاحمة وراسخة فى أعمق أعماق التاريخ . وهنا نستطيع أن ندرك الثقافة الخاصة لكل شعب قبل أن نميز دينه الذى لا بد مصطبغ بهذه الثقافة اصطباغاً قوياً ، فالدين يندمج فى منظومة ثقافية شاملة ، يمثل فيها أحد العناصر الفاعلة فقط ، ويغدو الإسلام « إطاراً عاماً للثقافة الوطنية بالنسبة للمسلمين وغير المسلمين خصوصاً فى منطقتنا العربية »[1] . والإسلام هنا بالمعنى العام الذى أشرنا إليه منذ قليل ، باعتباره عرَّب المنطقة الواقعة بين المحيط والخليج فجعلها تحمل صفات ثقافية وحضارية تختلف عن المناطق الواقعة خارج حدودها الجغرافية .

لقد اغتنى الإسلام عبر التفاعلية غنيً لم نشهد له مثيلاً فى أى

(١) أنظر سعدى بزيان فى حديث مع أنور عبد الملك . المكتبة الشعبية . الجزائر ١٩٨١ م ص ١٠ .

حركة أو دعوة فى التاريخ ، واغتنت الحضارة الإسلامية أيضاً بفعل عوامل الصراع المتواصل المتباين الأشكال والمضامين .

إنَّ الانفتاح أو التفاعلية هو الذى أغنى الحياة الفكرية والسياسية الإسلامية ، وكلما تقدم الإسلام خطوة جديدة فى فتح بلدان جديدة ، تعددت المذاهب والفرق بكل أشكالها اللاهوتية والفلسفية والصوفية ، وذلك التنوع نفسه كان له دور فعال فى نشر الدين على رقعة واسعة من العالم ، وكان لانتشار الطرق الصوفية بين الجماهير ، دور نشط فى التغلغل داخل المعتقدات الشعبية للشعوب المفتوحة ، وقد « ساعد على انتشار هذه الطرق ، تلك السهولة التى كان دعاة الإسلام يقبلون بها الراغبين فى اعتناق الدين الجديد ، إذ كان كل ما يطلبونه منهم هو إظهار الرغبة فى الدخول فى الإسلام والنطق بالشهادتين بإخلاص ، وكانوا يغضون الطرف عن العادات السابقة « عند من يدخل فى الإسلام » إذا لم يكن الشرك ظاهراً فيها تماماً ، وكان من شأن هذا التسامح أن يغير وجه الإسلام كله فى بضعة قرون تغييراً ملحوظاً . فحتى ذلك الحين كانت سلطة العلماء التى يعترف بها الناس هى وسيلة المحافظة على وحدة الجماعة الإسلامية ، فلما زال تأثيرهم فى المحافظة على تلك الوحدة ، صارت كل منطقة دخلها الإسلام حديثاً أو تحولت إلى الإسلام منذ زمن بعيد ، تبدو عليها مسحة تراثها الشعبى وآثار وعادات أسلافها . . »(١) .

إنَّ هذه التفاعلية نفسها هى التى تركت دائماً هامشاً – يضيق أو يتسع – بين السياسى والدينى ، فكان للدينى مجاله المقدس ، وكان للسياسى مجاله الدنيوى ، فأتاح ذلك إدارة الصراع

(١) أنظر جورج شحاتة قنواتى . من كتاب تراث الإسلام جـ ٢ ط ٢ ، عالم المعرفة . الكويت ١٩٨٨ ص ١١٧ ترجمة د . حسين مؤنس ، إحسان العمد . تصنيف (شاخت وبوزوث) .

بديناميكية وحركية فعالة دون الانغلاق تحت سيف المقدس ، مع أن الراية كانت دائماً هى الراية المقدسة ، لأنه لا حرب بلا راية .

لقد أجبنا من قبل فى كتاب سابق لنا[1] عن سؤال / كيف تسنى للعرب وهم أقل قوة وحضارة أن يهشموا إمبراطورية وأن يصدعوا أخرى فى (طرفة عين) تاريخية ؟ . وناقشنا عدة عوامل تاريخية ودينية واقتصادية وسياسية . وأبرزنا الدور العسكرى الذى ساد منذ هجرة محمد إلى المدينة وعمَّد جيشه الصغير بالدم عبر مئات المعارك الصغيرة وانتهى بجيش كبير ، كان قادته قد عاشوا حياة الحرب يوماً بيوم ولحظة بلحظة ، وهم الذين قامت على أكتافهم حركة الفتوح الكبرى . فالفتوحات كما أنها اتسعت فى عصر بنى أمية ، إلا أن أساسها كان قد انبنى فى حياة النبى .

نعود فنقول إن انتشار الإسلام واستمراره كدين ، لم يكونا بسبب القبضة الإسلامية على الدول المفتوحة فقط ، بل لأن تلك القبضة كانت ترتخى - قليلاً أو كثيراً - عند مواجهة المقدس ، فليعتقد الناس بالإسلام دون شكلية طقسية قسرية واحدة ، فعلى الناس أن يختاروا طقوسهم وثقافتهم كما يريدون ما دام المبدأ الأول ، وهو الشهادة قد تم إعلانه . وبهذا كان هناك قدر من الانفصال بين السياسى والدينى - لا يزال قائماً بشكل ما حتى الآن - أتاح حرية واسعة للأخذ والرد والصراع والجدل ، وخلق حرية حركة لم تكن جديدة على الإسلام الأول ، ولعل اتساع حركة تأويل النصوص ما هى إلا انعكاس لروح وطريقة نزول القرآن الكريم نفسه .

إن ذلك الانفتاح أو تلك الروح التفاعلية التى ندعيها ، هى التى ستجعلنا نتجاسر فى استخدام مناهج جديدة ، ونتجرأ فى

(١) أنظر كتابنا . جذور القوة الإسلامية . إشارة حول الدولة الإسلامية . دار الطليعة بيروت ١٩٨٨ م .

استعمال أدوات غربية نسبياً ونحن نتعامل مع النصوص الدينية .

سيكون ما نفعله ، إذن ، نوعاً من الاجتهاد ، ونقداً لبعض المناهج المستخدمة في تأويل النصوص ، وتنقيباً في النص باعتباره ليس كتلة ساكنة ، أي مجرد كتلة لغوية فقط ، بل باعتباره جزءاً وكلاً في آن واحد ، دون أن نغفل جزئية فتتجاوز التاريخ ومقتضيات اللحظة التاريخية ، إلى نظرية خارج الزمان والمكان ، ودون أن نغفل كلية فنمسّ الأشياء مساً ولا نمتلكها إمتلاكاً فعالاً .

وإن بدأنا بالنص ، فذلك لأننا نريد أن نرى الحقيقة الجزئية في إطار موقعها بالنسبة للمجموع رؤية جدلية ، ونرى كذلك الحقيقة الجامعة من خلال الولوغ في المنظور فيه ، لمعرفة الحقائق الجزئية كما يقول « لوسيان جولدمان » : « المهم ليس الفكرة في حد ذاتها ، بل المهم إدخالها في نسق عام أو جعلها أساساً لنسق جديد»(١) .

فرؤية الجزء باعتبار آنيته ، ستكون رؤية قاصرة ، لأن الجزئية لا تستغني عن كليتها ، والنظر إلى الكلية لا يكون إلا في إطار نسق متماسك تنبني وتتكون وتترتب الأجزاء في هيكله ترتيباً فعالاً .

المهمة صعبة ومحمّلة بالمخاطر ، لكن ما يشفع لنا هو تلك المشروعية التي تحدثنا عنها منذ قليل ، « وهي ما ستجعلنا نتجرأ لنقدم اجتهاداتنا النقدية التالية » .

(١) L. Goldmann: **Introduction aux Premiers Écrits de Lukacs.** In **"Théorie du Roman"** Ed. Ganthier. Paris. 1977 pp 158 .
أنظر أيضاً . محمد عابد الجابري . **المنهاج التجريبي** . المرجع المذكور نفسه ص ٦٣ .

القسم الأول

ملاحظات حول النص الديني في الإسلام

منزلة النص الديني في الإسلام

فى المسيحية «صارت كلمة الله إنساناً كى يصير الإنسان إلهاً»[1] وجاء يسوع «المسيح» ليخلص العالم من خطاياه ، وآياته احياء الموتى وشفاء المرضى . ما بين الله والإنسان يسوع المخلص . الأناجيل إيحاء من الله لآباء الكنيسة الأربعة ، لكنها ليست وحياً مباشراً من الله .

فى الإسلام ما بين الله والإنسان الكلمة «وصارت كلمة الله قرآناً يوحى» وهو آية محمد الوحيدة والفريدة تحدى بها العرب (قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً) «الإسراء» ، (وإن كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين) «البقرة» .

(١) إنجيل يوحنا . الإصحاح الأول / ١ « فى البدء كان الكلمة والكلمة كان عند الله وكان الكلمة الله » الإصحاح الأول / ١٤ « والكلمة صارت جسداً وحل بيننا ورأينا مجده مجداً كما لوحيد من الآب مملوء نعمة وحقاً » الإصحاح الأول / ٢٩ « وفى الغد نظر يوحنا يسوع مقبلاً إليه فقال هوذا حمل الله الذى يرفع خطية العالم .

هذا التحدى كان الآية البديلة لما طلبوا ، فقد ألحوا كثيراً (وقالوا لولا أنزل عليه آية من ربه ، قل إن الله قادر على أن ينزل آية ولكن أكثرهم لا يعلمون) «الأنعام» . (وما منعنا أن نرسل الآيات إلا أن كذب بها الأولون) « الإسراء » . لكن الكلمة كانت آيته الوحيدة . (وانفرد النبى الرسول بأنه اصطفى ليضع الوحى المتعالى فى سياق التاريخ . إنه يؤدى الرسالة إلى من أرسل إليهم / الناس ، فيصل الإلهى بالبشرى ، لا بشخصه ، بل بالنص الذى انتظم هو فى سياقه . هو إذن المؤول والمفسر ، ولكى يكون كذلك كان لابد أن يتسق فى الشريعة كما اتسقت الشريعة فى العالم من خلاله . هذه هى حوارية علاقة الإلهى بالإنسان ذلك أن « الحجة حجتان : عيان ظاهر أو خبر قاهر . . والعيان والخبر هما علة الاستدلال وأصله . ومحال كون الفرع مع عدم وجود الأصل ، وكون الاستدلال مع انتفاء الدليل . .» فإذا كان الخبر القاهر (النص الإلهى = القرآن) هو حبل الله المتين ، فإن النبى الرسول موقعه موقع الممكن لجماعة المؤمنين من هذا الحبل ، موقع الموضع للمقدس فى غير المقدس فى التاريخ . .)[1] .

فى المسيحية ، دخل الله إلى الأرض عبر الإنسان ، وفى الإسلام (دخل) الله الدنيا عبر كلمته المباشرة ، ولهذا (فإن الظاهرة القرآنية أوقعت تطوراً كبيراً فى وعى العرب ، وبعد عشرين عاماً من وفاة الرسول تكونت كتلة القراء الذين اكتشفوا القرآن وصاروا مقاتلين . إنه اندهاش واكتشاف لأن كلمة الله تحققت على الأرض وسارت من أقاصى فارس إلى المحيط الأطلسى وأسبانيا . . الكتاب يحكم كل شىء . صار عثمان خليفة ، لكنه لم يحترم الكتاب

(١) أنظر : الإسلام والقومية فى حوار مع هشام جعيط . مجلة الوحدة . الرباط ١٩٨٩/ ١ ، ص١٧١ ، ١٧٢ .

فسفكوا دمه ، « الكتاب » كلمة . مفتاح . كان لديهم شعور مادى بحضور الإلهى فى الكلمة . . العهد القديم هو الذاكرة الكبرى للشعب اليهودى . الإصحاحات العشرة الأولى منزلة - حسب اعتقادهم - أما الباقى فتاريخ . القرآن فريد بين الكتب الدينية من حيث نظمه . لا يشبه نظم القرآن إلا « البهافاجيتا » وهو نص مقدس عند الهندوس ، جاء متأخراً على شكل آيات مختصرة ، غير أن القرآن هو كتاب « تنزيه التوحيد » بحق . . فالقرآن هو كتاب التعريف بالله ، والإسلام معرفة الله . فى النصرانية تجسد الله فى المسيح فوقع الخلاف حول الطبيعة الواحدة والطبيعتين ، فى القرآن ، لا مجال لهذا اللبس ، فالله واحد أحد لم يلد ولم يولد . . لذلك صارت كل الثقافة الإسلامية بحثاً عن الله فى القرآن لتحديد هذا المفهوم الفرد . يقول هيجل / القرآن هو البحث عن الواحد ، أما فى النصرانية فالمسيح بشخصه يملأ المسرح . الفكرة الأساسية من الأصل فى السور المكية وجود كتاب . الكتاب وحى منزل من الله بصفة مباشرة . .)(١) .

بهذه الكلمات الشاعرية يضع « هشام جعيط » يده على المنزلة الجوهرية للنص القرآنى فى الإسلام ، وبتقديس النص القرآنى سادت روح تقديسية للكلمات الدينية عموماً ، وهو ما أضفى على أحاديث الرسول والصحابة نفس الروح ، فأخذت هى الأخرى منزلة عظيمة فى تكوين العقلية الإسلامية .

ومن منزلة النص القرآنى فى الإسلام ، أصبح أكثر النصوص فى التاريخ إلهاماً وتأويلاً ، وموقعاً لصراع الفرق والمذاهب بعد وفاة النبى ، ثم اتسعت مساحة التأويلات والخلافات باتساع الفتوحات . وظفه بنو أمية ووظفه العباسيون ثم وظفه الفقهاء والمعارضون ،

(١) محمد ابد الجابري المنهاج التجريبي . المرجع نفسه ص ٦٥ .

ولعل استيعاب المسلمين للفلسفة اليونانية ثم تمثلها وتوظيفها لخدمة النص الديني والقرآني بشكل أخص ، كان أكبر المعارك الكلامية في تاريخ الفكر الإنساني .

إنَّ عملية التوظيف عملية معقدة ، ففيها يتم توظيف اللاديني لصالح النص الديني ، وتوظف الفلسفة لصالح «الكلام» أو اللاهوت ، واللاهوت يمثل أصل الكتاب . فالدفاع عن الكتاب كان الأصل ، لأن الدفاع عنه هو دفاع عن كلمة الله الواحد . فالنص ليس مجرد كلمات فقط ، وإنما يعلو ويتعالى ليحل في الإله نفسه ، دور الكلمة يتقدس ، لأن الله يتقدس . وكما أن الله (واسع عليم) كذلك كلماته . قرآنه . انفتاح نصوصه للتجاوب لغة وبياناً مع العقول والأزمنة في عموميات لم تستطع معها الصراعات التي جرت أن تتجاوز النص ، بل عاشت تحته وبين ثناياه خاضعة لسطوته . وفي صراعها كانت تدعي أنها تنطلق من روح النص . و(روح) النص تلك هي التي أخصبت الحوار والجدل ، وغذته ، لكنه غدا المنبع الذي يغرف منه الجميع في الدفاع عن موقفه .

ونستطيع أن نقول هنا إن المختلفين قد مارسوا مبدأ (الاختلاف) على أرضية (الاتفاق) . الاختلاف في صراعهم الأيديولوجي ومعطيات خطابهم السياسي والدنيوي ، ولكن على أرضية اتفاق دينية الأصل ، تعتمد في بنائها على النص الديني ، وخصوصاً القرآني فيه .

ويمكننا أن ندعي أيضاً بأن الحضارة العربية الإسلامية كانت حضارة « كلام » ، ليس بالمعنى المبتذل ، وإنما باعتبارها مرحلة في التاريخ الإنساني كان الإبداع الفكري (الديني) من أرقى إنتاجها وذلك قياساً على بقية ما أنتجته من أسس مادية واجتماعية واقتصادية . إن الإبداع الفكري لم يكن مجرد انفجار إلهام أتى من

جزيرة العرب ، بقدر ما كان استجابة للظروف والمتغيرات الجديدة بعد اقتحام العالم القديم وتهشيم حدوده ، وكانت تلك العملية من أكبر عمليات التفاعل والتآثر التى حدثت فى العصر الكلاسيكى .

بعد وفاة النبى وفى خلافة عثمان تحديداً ثم الانتهاء من جمع القرآن . وبعدها بسنوات قليلة جاء جمع الأحاديث النبوية فى لحظات صراع وتحد حامى الوطيس ، وفى ظل تنامى حركة الفتوح وخصوصاً فى القرنَين الهجريين الأول والثانى ، وأياً كانت وجهات النظر المتعارضة حول هذا الحديث أو ذاك ، إلا أن ظاهرة الاهتمام بتسجيل ما قاله النبى أو الصحابة - حتى فى حياتهم اليومية - وتكريس جهد هائل للبحث من أجل إثبات هذه النصوص أو رفضها أو تضعيفها أو استحسانها ، أمر يدخل فى باب التجميع (العلمى) للنصوص بالنسبة لزمنه الخاص ، لأنه لا يمكن لنا أن نتصور أداة مقبولة فى ذلك العصر إلا أداة النقل الشفهى ، ثم التسجيل ، واعتمادها على (الإسناد) تلك الأداة العبقرية والتى تعتبر دعامة من دعامات ترسيخ النص والمحافظة عليه ، بل ولعل ذلك التقليد الذى رسخ فى الأجيال المتدينة جيلاً وراء جيل هو من عوامل حالة الركود والتحجر التى نعانيها عندما توقفنا عند نصية النصوص دون تجاوز حرفيتها وجمودها .

نعم ، حدث التسجيل والتجميع استجابة لحاجات مختلفة ومتعددة وأحياناً متعارضة ، لكن عملية التجميع بدأت إبداعية وانتهت متحجرة ، لأنها لم تتجاوز الأطر التى تحركت فيها المناهج القديمة وأهمها (الجرح والتعديل) ، فإن جاز ذلك فى عصره ، إلا أنه لا يجوز الآن أو حتى منذ قرن تقريباً وقد تطورت الوسائل والمناهج والعلوم تطوراً كبيراً .

كان الأمر إذن ، محاولات بحث دؤوب لإثبات النصوص

وترسيخها ، ومن المحاولة والتجريب يبدأ (العلم) ، فإن اختلطت المحاولات بالأغراض والأهواء السياسية والدينية والمصلحية ، فإنها في حد ذاتها كانت تحرياً يحمل نزعة أو بذرة علمية في أساسها . الأمر نسبي بالطبع ، لكن من كان يملك طريقة أخرى غير تلك الطريقة عصرئذ؟ !

لسنا هنا في معرض الحديث عن نقد الأسانيد أو نقد المتون ، لكننا نبين إلى أي مدى كان النص يمتلك منزلة هائلة في الإسلام – ولا زال – فكما أن الإسناد مهم من قبَل الإمام أو محقق الحديث ، فهو أيضاً مهم للمؤرخ المعاصر ، حيث يستطيع التحقق من صحة الوقائع من خلال المقارنة التاريخية والبحث التاريخي من خلال الأسماء والأماكن وتسلسل الأزمنة والتواريخ واتصال السند وانقطاعه أو فساده ، ورغم أن المهمة تبدو صعبة كثيراً بالنسبة لمستخدم مناهج البحث الحديث ، بيد أن تلك الأدوات التي تركها لنا الأقدمون خلفت ثروة نصوصية هائلة متسعة ، استطاع المجتهدون في كل العصور أن يأخذوا منها وأن يضيفوا إليها . وغدت تلك النصوص كلها عبر التاريخ ملكاً للجميع وتخطت رواتها أو حفاظها لتصبح إنسانية حاضراً ومستقبلاً .

روى السخاوي عن محمد بن حاتم بن المظفر أنه قال (إنَّ الله أكرم هذه الأمة وفضلها وشرفها بالإسناد ، وليس لأحد من الأمم كلها قديمها وحديثها إسناد ، وإنما هي صحف في أيديهم وقد خلطوا بكتبهم أخبارهم ، فليس عندهم تمييز بين ما نزل من التوراة والإنجيل وبين ما ألحقوه بكتبهم من الأخبار التي أخذوها من غير الثقات . وهذه الأمة إنما تنص الحديث عن الثقة المعروف في زمانه المشهور بالصدق والأمانة عن مثله حتى تناهي أخبارهم ، ثم يبحثون أشد البحث حتى يعرفوا الأحفظ فالأحفظ ، والأضبط

فالأضبط ، والأطول مجالسة لمن فوقه ممن كان أقل مجالسة ، ثم يكتبون من عشرين وجهاً أو أكثر حتى هذبوه من الغلط والزلل ويضبطوا حروفه ويعدوه عداً ، فهذا من أفضل نعم الله على هذه الأمة . .)(1) .

ومن تقديس النص ارتفعت منزلة الإسناد درجة أقرب للتقديس (وهذا ما نزع عنه صبغته « العلمية » فيما بعد) وتحول الإسناد إلى لازمة من لوازم الثقافة الإسلامية لدرجة أن أبا بكر محمد بن أحمد الدقاق قال (بلغني أن الله خص هذه الأمة بثلاثة أشياء لم يعطها من قبلها من الأمم : الإسناد ، والأنساب والإعراب .)(2) .

هذا ويشكك المستشرق الإيطالي (ليوني كايتاني) في الإسناد عندما يقول (. . والنتيجة الوحيدة والمنطقية من الملاحظات السابقة هي أن معظم الأسانيد وإن كانت في ظاهرها متصلة وتضم أحسن الأسماء ، تظل من اختلاق المحدثين في نهاية القرن الثاني الهجري وربما في نهاية القرن الثالث للهجرة ، ولست أريد بهذا القول أنهم حاولوا في كل حالة التزوير والتدليس المقصود مسبقاً ، ولكنهم عمدوا إلى ذلك ظناً منهم أنهم يعيدون بناء المنهج التاريخي للرواية التي حدثت بالفعل في الماضي . .)(3) .

ثم يضيف (وهذا كتاب « الإصابة » لابن حجر ، وهو عمل كبير في السيرة مليء بالأسانيد الملفقة ، فتحت كل حرف من حروف الهجاء ، فضلاً عن الأسماء الحقيقية والمزعومة للصحابة ،

---

(1) السخاوي ٣ / ٣ - ٤ ، فتح المغيث . تحقيق عبد الرحمن عثمان . أنظر ص ٤٠٤ من رد الصديق بشير نصر على (كايتاني) في كتاب حوليات الإسلام . من قضايا الفكر الإسلامي . طرابلس . كلية الدعوة الإسلامية ١٩٨٨ م .

(2) المصدر نفسه ٣ / ٤ ، أنظر أيضاً : الصديق نصر ، ص ٤٠٤ .

(3) مقدمة حوليات الإسلام . ليوني كايتاني . ترجمة محمد أحمد شلوف . طرابلس ١٩٨٨ ص ٣٧٦ .

يضيف ابن حجر جزءاً خاصاً بالأسماء « المغلوطة » . ومن قراءة هذا الجزء المفيد يمكن التعرف بسهولة على أعداد مهولة من الأحاديث وطريقة مربكة لضم الأسانيد . . »[1] ثم يخلص قائلاً «وكما قال جولد تسيهر أن ضخامة هذا الحديث تعتبر بالفعل وثيقة ثمينة للتطور الذى حدث فى الإسلام فيما بعد وليست مصدراً تاريخياً لنشأة الدين»[2] .

كان على الفقهاء المسلمين أن يبنوا أساسهم الثقافى وهم فى حالة مواجهة مع الآخر القوى المسلح بثقافته وتاريخه الخاص وخبرته التاريخية . وكان لهم تراث نصوصى لم يتم تجميعه وتهذيبه كاملاً ، فكما كانوا يحملون سيوفهم وراياتهم ، كان عليهم أن يحملوا كتبهم أيضاً وأن يثبتوا أولوية ما فيها ، وكانوا لهذا السبب يحملون السيف والراية باسم ما تحويه هذه الكتب ، والحالة الواقعية هى أن الكلمات لا تزال مبعثرة فى رؤوس البعض ها وهناك ، هذا فى نفس الوقت الذى تتوالى فيه الإنجازات الكبرى على المستوى العسكرى ، بل هى قفزات تقتضى على مفكرى الأمة آنذاك أن يواكبوها ، فالفتح السريع للحدود والحصون والقلاع كان يقتضى فتحاً من نوع أكثر رقياً وهو الفتح على المستوى الفكرى . كان عليهم – والحالة تلك – أن يخطئوا وأن يجربوا وأن يحاولوا المرة بعد الأخرى ، فالوضعية كانت وضعية تحديات كبرى تمثلت فى حضارات شعوب أخرى مخالفة لا يمكن نفيها بمجرد السيادة السياسية والدينية ، ولا يمكن حتى إضعافها إلا عبر مجهود هائل – إقتضى فعلياً عدة قرون من الزمن – وهو فى الحقيقة ليس إضعافاً بمعنى نفى ثقافة الآخر وتاريخه وحتى عقائده نفياً مطلقاً (بجرة

(١) مقدمة حوليات الإسلام . ليونى كايتانى . ترجمة محمد أحمد شلوف . طرابلس ١٩٨٨ ص ٣٦٩

(٢) المرجع نفسه ص ٣٧٠ .

قلم) ، وإنما هو عملية فرز ودمج وتحوير وهضم البنيات الثقافية للآخر فى البنية الثقافية لذلك العربى الوافد والذى لا يحمل معه غير أدواتها وعلى رأسها الكتاب المقدس . لم يكن أمام العربى - ولا يمكن تصور عكس ذلك - إلا التفاعل مع الجديد من حوله والتجاوب بسرعة مع التغييرات الجديدة والتى لم تقف نصوص القرآن نفسها عائقاً أمام تلك العملية الدياليكتيكية ومواكبة هذه التغيرات . كانت البنية القرآنية متسعة الموضوعات حافزاً للأخذ والعطاء ، وكانت قابلية البنية اللغوية للقرآن الكريم لأكبر قدر من المرونة بحكم عمومية الأحكام وطبيعة اللغة فى طرح قضايا تلك الأحكام ، قادرة على التوافق والانسجام مع الظروف الجديدة ، وقابلة لأكبر قدر من التأويل والفهم الخاص لكل إشكالية كان يواجهها المسلم فى لحظة المواجهة مع الآخر .

إن اتساع بنية الموضوعات فى النص القرآني لا يعنى أن القضايا التى عالجها القرآن وجدت دائماً مثيلها داخل البلدان المفتوحة ، وإنما كانت بنيته مفتوحة على الجديد بحكم تكونها كبنية لم تكتب مرة كبقية الكتب المقدسة ، بل نزلت فى ما يقارب العشرين عاماً من الجدل والصراع داخل شبه الجزيرة العربية ، وجاءت على لسان النبى استجابة لمقتضيات هذا الجدل وذلك الصراع ، فكانت الآيات طريقاً ونصاً فى آن واحد .

من المعروف أن السور المكية القصيرة قد نزلت متتابعة سريعة فى بداية الدعوة ، وذلك باعتبار عملية بدء الصراع الذى أخذت الكلمة فيه دوراً أولياً تجاوز العشر سنوات قبل الهجرة وقبل إعلان الجهاد (الكفاح المسلح) - إن جاز التعبير - ، وبسبب هذا الدور الأساسى لآيات القرآن فى الدعوة للواحدية مكان التعددية ، كان لا بد من نزول جملة سور تشكل برنامجاً مبدئياً جديداً يمكن به طرح

شعارات بديلة للحياة الدينية السائدة آنذاك . لكن مجريات الصراع أخذت أبعاداً جديدة عند دخول السيف إلى الحلبة ، والسيف لم يكن يعنى إلا تغييراً جذرياً أو انتقالاً ثورياً من الكلمة للفعل ، مع أن الفعل لم ينف دور الكلمة ، بل كانت مواكبة له ، تصعد به وتهبط بهد وتدور معه توجهه الوجهة المناسبة والفاعلة بناء على شروط ذلك الصراع ، فالكلمة هنا لم تكن أى كلمة ولا أى جملة ، وإنما كانت آية مقدسة ، كان (هيمنة) الله على مجريات الفعل بالفعل فيه .

لعلنا إذا قلنا بأن الجانب النظرى من الدعوة ، وهو الجانب الذى يعتمد أساساً على فكرة التوحيد بدلا من تعدد الآلهة ، نزل فى بداية الدعوة فى معظم السور المكية المتوالية ، فإن الجانب العملى أو التنفيذى قد بدأ فى الظهور وفرض نفسه بقوة على الأحداث بعد الهجرة ، فتتابعت الآيات مفصّلة ومحدِّدة ومنفذة .

«ولو أن القرآن كان قد نزل جملة واحدة ، لتحول سريعاً إلى كلمة مقدسة خامدة ، وإلى فكرة ميتة ، وإلى مجرد وثيقة دينية ، لا مصدراً يبعث الحياة فى حضارة وليدة»[1] . بل كان قد حكم على نفسه بالموت .

لم يكن أمر التفاعل القرآنى يخص الجانب الدنيوى فقط مثل علاقة الرجل بالمرأة أو علاقة المنتصر بالمهزوم ، من أسر وغنم وخلافه ، أو علاقة البيع والشراء أو بعض التحريمات ، انتقالاً تدريجياً من الإبعاد الجزئى إلى الإنهاء المطلق كتحريم الخمر ، بل كان الأمر يخص مجالات العبادة فى الصيام مثلاً من ثلاثة أيام كل شهر إلى شهر كامل يمكن إطعام مسكين لمن يطيقونه فكان من شاء صام ومن شاء أطعم مسكيناً ، ثم أثبت الله الصيام على المقيم

(١) مالك بن نبى . الظاهرة القرآنية . ص ٢١١ .

الصحيح ورخص فيه للمريض والمسافر وكبير السن ، وكذلك كان الأمر فى الصلاة من تغيير للقبلة وفى الآذان وفى صلاة الخوف[1] ، وكذلك كان أمر الحج . . إلخ .

إذن كان الوضع وضع دعوة تتطور وتنمو بدرجة عظيمة ، وتشريعات كثيرة جديدة واكبت عمر الدعوة حتى وفاة الرسول يوماً بيوم ولحظة بلحظة ، بل وتغيرت تشريعات متنوعة ونسخت آيات متعددة ، وتم الاجتهاد فى مواقف كثيرة لم ينزل بها نص صريح وذلك كله لمواكبة الجديد المتوالى والمتسارع بحكم القفزة الكبرى التى أحدثتها الهجرة إلى يثرب وما استتبعها من أحداث .

إنَّ بنية الموضوع المفتوحة للاجتهاد ، قد أعطت ذلك الاجتهاد دفعة قوية خاصة بعد توقف الوحى ، واتساع رقعة الدولة الإسلامية ، رغم أن الخليفة الأول أبا بكر كان أكثر التصاقاً بقطعية النصوص القرآنية والأحاديث النبوية ، إلا أن دخول الجيوش الإسلامية إلى بلاد فارس والعراق ومصر والشام جعل الخليفة الثانى عمر بن الخطاب أكثر مرونة فى التعامل مع النصوص لتواكب الظروف الجديدة . واتسعت حدود التأويل فيما بعد خصوصاً فى الخلافة العباسية ، إلى درجة قد تبدو خيالية حتى لمتتبعى النصوص فى عصرنا الحالى . (أنظر الفصل الخاص بالنصوص المؤولة) .

نتتقل الآن إلى بنية اللغة نفسها ، فنقول ، لو أن بنية اللغة القرآنية كانت مغلقة ، لما أمكنها أن تستوعب كل تلك التراكمات الهائلة من الاجتهادات ولا ذلك الانفتاح التأويلى الكبير ، وربما يكمن ذلك فى طبيعة اللغة العربية ذاتها كلغة قابلة للتطور ، حاملة جذور تكونها منذ آلاف السنين ، وقد يجعلنا ذلك نبنى نتيجة احتمالية - لأننا لا نستطيع الجزم فيها - تدعى بأن بقاء اللغة العربية

(١) راجع فى ذلك تفسير ابن كثير ١/ ٢١٣ ، ٢١٤ .

لغة حية تستوعب الجديد حتى الآن ، لا لأن العامل الدينى - القرآن كعنصر فاعل فيه - هو السبب الأوحد - رغم أهميته - وإنما لأن هذه اللغة كانت قد وصلت إلى قدر كبير من التطور مكنها من السيادة على منطقة شاسعة من العالم فى أقل من أربعة قرون . فتلك اللغة الفصحى التى نعرفها كانت لغة قريش . فكيف للغة قرية ضائعة فى الصحراء أن تسود تلك السيادة وبتلك السرعة الهائلة ، فى عصر كانت وسائل الاتصال والتعلم والحركة محدودة نسبياً ، خصوصاً عند المقارنة بالعصر الحديث؟ ، بل وتنفى اللغة الأصلية لعدة شعوب تقع بين المحيط والخليج ؟ ! . لا يمكن بالطبع أن ننكر دور السيادة العربية ثم السيادة الإسلامية وداخلها النص العربى المقدّس / القرآن ، ثم لا ننسى أيضاً أن حركة العلوم فى هذا العصر تمحورت حول ذلك النص والنصوص المرتبطة به من أحاديث شريفة ، مما جعل لغة التعلم ترتبط أساساً باللغة العربية ، بل هو الذى حفز العلماء لوضع ما يسمى بعلوم اللغة من فقه ومن نحو وقواعد واشتقاقات . . إلخ ، لكن هناك ملاحظة مهمة هى أن ظهور تلك العلوم وثباتها لم يأتيا إلا بعد أن ثبتت أركان الدولة الإسلامية الجديدة ، أى أنها كانت تابعة ولم تكن فاعلة بنفس القدر حينذاك .

إذن كانت فى بنية تلك اللغة أشياء على اللغويين أن يكتشفوها ساعدت هى نفسها القرآن على الانتشار وبالطبع ساعدها القرآن على السيادة .

قد يجيب البعض بدراسة مقارنة للغات التى كانت سائدة فى المنطقة الجغرافية التى تقع بين المحيط والخليج ، أى المنطقة العربية قبل اختفاء لغاتها الأصلية لمصلحة اللغة العربية ، وهو أمر لا نستطيع أن ندلو فيه بدلونا لأنه خارج إمكانات تخصصنا .

وقد يجيب البعض الآخر بأن بنية اللغة العربية من حروف وكلمات وألفاظ وأصوات ودالات بل وأشكال تمثل دوائر مفتوحة تستوعب الجديد ، باعتبارها نسقاً غير مكتمل ، ومن عدم الاكتمال هذا تكمن قابلية التطور والاستيعاب ، وبالتالى استطاعت أن تتسلل حول اللغات الأخرى وتحتويها . والمعارضة هنا تأتى من أن تلك الخاصية ليست مقصورة على اللغة العربية ، بل هى فى كل لغة ، لأن اللغة هى جسر الوصل والتواصل بين الإنسان والإنسان وبين الإنسان والأشياء . وباعتبارها أداة تمفصل بين طرفين ، تظل قابليتها لأن تتوحد بالإنسان وبالأشياء قابلية مفتوحة على الدوام ، قابلية لا يمكن لها أن تنغلق أبداً وإلا انتهت الحياة .

يشير الشيخ « محمد عبده » فى معرض تعليقه على ذات الله وصفاته إلى اللغة قائلاً (. . إنَّ استعمال اللغة لا ينحصر فى الحقيقة ، ولئن انحصر فيها فوضع اللغة لا تراعى فيها الموجودات بكنهها الحقيقى ، وإنما تلك مذاهب فلسفة . .)(١) .

على علماء اللغة أن يخترقوا إذن تلك الدوائر لاكتشاف أسرار اللغة العربية ، وما نحب أن نضيفه هو ميزة أو خاصية تميز اللغة العربية عن كثير من اللغات الأخرى ، فاللغة العربية مثلاً تحتوى أكثر من مليون كلمة عكس اللغات الأوروبية والتى لا تفوق إحداها عدة عشرات من الآلاف ، وهى قدرة اشتقاقية هائلة ، نظن أنها تعود إلى طبيعة البيئة والظروف التى نشأت فيها اللغة العربية وتشعبت مفرداتها ، وهى البيئة الصحراوية الممتدة بين البحر الأحمر والخليج العربى ، والتى كانت تشكل واقعاً من العزلة الموحشة ودافعاً للإلتقاء المحموم ، ففى هذه العزلة تناثرت القبائل كوحدات سكانية حول واحاتها ، تكون كل قبيلة عالماً منفصلاً عن

(١) محمد عبده . رسالة التوحيد . دار إحياء العلوم . بيروت ١٩٨٢ م ص ٦٩ .

القبيلة الأخرى بمفرداتها وحياتها ، وبسبب الموارد المحدودة كان التنقل فى الصحراء ضرورة لحفظ النوع ، وكان الإلتقاء نتيجة لعملية الرحيل الدائم ، ومن هذا الإلتقاء المتكرر حدث التواصل واغتنت مفردات كل قبيلة من مفردات القبيلة الأخرى . وبسبب محدودية الموارد كان الصراع والاعتداء والزحف والهجرات ، دافعاً لمد التواصل أبعد من حدود تلك المناطق الصحراوية إلى لغات أخرى وبشر مختلفين ، فزادت اللغة ثراءً واحتوت فى رحمها أصلها الصحراوى بذرة تكونها وامتدادها المكانى والزمانى ، فانضافت إليها عناصر أخرى ومدلولات أعمق وأبعد .

كان الاشتقاق اللغوى إذن ضرورة مهمة لحفظ النوع بالضبط كما كان دور الغارات المسلحة . كان انعكاساً للقلق الإنسانى الأكبر على الحياة ، ذلك القلق المتولد من بيئة تحمل عناصر هدم وفناء هائلة ، فحملت اللغة دور بناء واستمرار فى مواجهة عناصر الفناء والهدم تلك . كانت دوافع الأخذ تشكل عمق الحاجة وبعدها الممتد فى ندرة المياه ، لذا كان للغة إنسان الصحراء منابع عدة ، كلها أساسية ، عكس الإنسان المستقر الآمن فى استمراره اعتماداً على موارد أكثر غنى كأنهار ممتدة أو مدن عامرة . وهكذا كان للغة إنسان النهر منابع عدة أحدها أساسى ، فالحاجة هى أم التطور .

لقد عدد علماء اللغة بعض عوامل تطور اللغة ، فى اختلاف لغات القبائل وتنوعها واختلاف النظم والعلاقات الاجتماعية والنشاطات الاقتصادية وطبيعة الظروف البيئية وتأثير الدين فى تطوير اللغة وتوحيدها[(١)] .

إنَّ تطور اللغة يختلف عن تطور عناصر الحياة المادية فى انفصاله عن الزمان والمكان وفى استمراره فى أزمنة وأمكنة أخرى ،

(١) راجع كتاب عوامل التطور اللغوى . د . أحمد عبد الرحمن حماد . دار الأندلس . بيروت ١٩٨٣م .

فعندما تبدأ البنية اللغوية مفردات ذات دلالات حسية تنتهى إلى دلالات معنوية ، أى تبدأ من الملموس وتنتقل بين الملموس والمجرد ثم تحلق فى سماء المجرد ، فكلمة (العقل) - على سبيل المثال - كان فى الأصل « عقل الدابة (ثنى وظيفها مع ذراعها وشدها جميعاً فى وسط الذراع » - « اعتقل ثم توكل » فإذا عقل العربى دابته فهو عاقل (أى لم يضع ركوبته) وإذا سها عن عقلها فهو غير عاقل - الحبل (العقال) والعقلة . ثم قالوا . العقل (هو الحجر والنهى ضد الحمق) - العاقل (الجامع لأمره ورأيه) - أمر معقول (ما تعقله بقلبك) - سمى العقل عقلاً لأنه يعقل صاحبه عن التورط فى المهالك أى يحبسه . ثم قالوا . تعقل و (تكلف العقل) والمفروض أن يسمى الذى يقفل سيارته ولا ينسى مفاتيحه ضمنها عاقلاً) . وقفل السيارة هو « العقل » على منهج الأقدمين . ثم قالوا اليوم . المعتقل (السجن) - اعتقل لسانه « امتسك » - والمريض يقول قديماً للطبيب . أعطنى عقولاً (فيعطيه دواء يمسك بطنه) - وكانوا يقولون للدابة المربوطة « عقلية » ، واليوم ندعو فلاناً و « عقيلته » إلى احتفال ما (وهى زوجه التى ارتبطت به إلى الأبد) والعقال (حبل يشد به البعير فى وسط ذراعه) - ثم قالوا العقال (الذى يشدُ على الرأس - عقل الغلام (أدرك) - علم المعقولات (علم يبحث فيه عما اختص العقل بإدراكه من المدركات . .»[1] . وهو فى النهاية يعنى الضبط ، أى نوعاً من الحساب بين استقبال محسوس ثم إدراكه ثم ضبطه ليخرج الأمر فى النهاية معقولاً ، أى محدداً ظاهراً ثابتاً ثبات الحقيقة لا يحيد كما تعقل الدابة فتثبت . هكذا نبدأ من المحسوس لننتهى فى المجرد ، ونستطيع أن نأخذ كلمة أى كلمة عربية ، لنجد

(١) أنظر د . محمد التونجى . عبقرية العرب فى لغتهم الجميلة . دار الجماهيرية . طرابلس ١٩٨٢ ص ١١٩ - ١٢٠ ,

كيف بدأت وحجم الاشتقاقات الممكنة المتنوعة الغنية فيها والتى قلما تجد لها نظيراً فى اللغات الأخرى .

إنَّ عملية إضافة المجرد للملموس تنبنى بجانب المجاز اللغوى تركيبة تحمل دلالات نفسية ومعنوية متعددة المضامين كثيرة الرموز ، وعند الولوغ أعمق فأعمق نرى قدرة الإنسان اللامتناهية وهو يبدأ من الطبيعة وينتهى إلى أهم ما يفصله عن المملكة الحيوانية : الدماغ ، تلك الآلة الغريبة القادرة على التفكيك والبناء والإحلال والتعديل والهدم مع البناء والنفى مع الإثبات والثبات مع الحركة ومن الحركة تنبنى المعانى والدلالات والقيم ، وهكذا دواليك . .

مع هذا فنحن لا نتفق تماماً مع « مالك بن نبى » وهو يتحدث عن اللغة العربية قائلاً (إن ظاهرة لغوية كهذه فريدة فى تاريخ اللغات ، إذ لم يحدث للغة العربية تطور تدريجى ، بل بعض ما يشبه الانفجار الثورى المباغت كما كانت الظاهرة القرآنية مباغتة . وبهذا تكون اللغة العربية قد مرت بطفرة من المرحلة اللهجية الجاهلية إلى لغة منظمة فنياً ، لكى تنقل فكر الثقافة الجديدة ، والحضارة الوليدة)(١) .

إنَّ التأكيد القطعى هنا أمر يصيبنا بالدهشة وعدم الاطمئنان العلمى ، لأن القول بعدم التطور شىء يحتاج إلى بحث فى اللغات واللهجات التى كانت سائدة فى شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام بحثاً تاريخياً توثيقياً ، وهو أمر يفتقده معظم الباحثين نظراً لأن الوثائق المتروكة من الآداب العربية والشعر الجاهلى قبل الإسلام قد سجلت كلها بعد الإسلام فى القرون الهجرية الأولى وهذا ما حدا بعض المستشرقين وببعض المفكرين العرب ، إلى التشكيك بموثوقية النصوص المتروكة لنا عن العصر الجاهلى .

(١) مالك بن نبى . الظاهرة القرآنية . ص ٢٢١ .

نعود فنضيف شيئاً آخر وهو أن :

للمخيلة الإنسانية دوراً فعالاً فى تعميق بنية اللغة وتعميق دلالاتها .

لسنا هنا مؤهلين لابتداع نظرية فى اللغة العربية ، أو حتى لمناقشة تفصيلية لنظريات نشوء اللغة ، ولكننا ركزنا على علاقة الحياة الصحراوية بعملية إثراء اللغة العربية ، بدلاً من قتلها ، فتطويرها لم يكن مجرد تعبير عن بساطة الحياة ، أى تلك العلاقة البسيطة بين الطبيعة والإنسان ، وإلا قلنا إن اللغة العربية هى لغة بدئية سطحية بسيطة ، كتعبير عن علاقة ميكانيكية بين الإثنين[1] - وهى بالطبع ليست كذلك - وإنما كانت تعبيراً عن طبيعة الهدم الفتاكة داخل ذلك الامتداد اللانهائى ، وكان فى نفس الوقت وسيلة من وسائل البقاء ، بل ضرورة له ، بالضبط كعمليات الالتقاء بالآخرين عدواناً أو سلماً . ولذلك الامتداد اللانهائى للرمال ، وللفراغ الموحش ، دور فى حفز عمليات التخيل والابتكار ، فرغم أن إنسان عصرنا الحالى والغ فى الطبيعة بيديه وعقله ، لكنه منفصل عن مكانه مغترب عن زمانه ، بعيد عن إبداع يديه وعقله ، تحاصره غربته ودخان مصانعه ومبانيه العالية وحجم تطلعاته القهارة - رغم حاجته القصوى لابتداع مفردات جديدة تواكب حركة تطور العلوم المذهلة . واستعاض عن اللغة البشرية بلغة الرموز المجردة والرياضيات ولغة الحاسوب وبرامجه المعقدة - أما إنسان الصحراء ، فلا حدود تحاصره ولا مبانى تحصر دماغه ولا علم يجرد لغته ويحولها إلى مجرد خطوط ونقاط . إنه متوحد مع الطبيعة بخيمته ، يقلدها ويحاول السيادة عليها بعالمه الخرافى ، تلك

(١) يقول د . عمر فروخ بأن تطور اللغة أمر لا يرضخ للمنطق ، أى لمسألة السبب والنتيجة . أنظر فى ذلك كتابه عبقرية اللغة العربية ، دار الكتاب العربى . بيروت ١٩٨١ م من ص ١٠٤ - ١٠٦ .

الإمكانية الوحيدة التى يستطيع بها السيطرة على ما حوله ، لذا كان اختراع الجن والملائكة نظيراً لاختراع اللغة نفسها .

علينا الآن أن ننتقل نقلة بسيطة عن كيفية معالجة الفقهاء والمفكرين عبر العصور مع النص الدينى والقرآنى أساساً ؟ وقبل الإجابة عن سؤال مثل هذا ، علينا ألا ننسى المجابهات العنيفة التى اندلعت بخصوص القرآن وقراءته وتفسيره نتيجة المعارك الطاحنة التى شهدتها أرض الواقع الإسلامى ، ونتيجة للتغيير والتبدل الضخم والسريع فى نمط الحياة بعد الفتوحات الكبرى ، وقبل ذلك ، كانعكاس لبنية النص القرآنى غير المنغلقة موضوعاً وصياغة .

إنَّ المعارك اللغوية والفقهية والنقدية والفلسفية تمحورت كلها حول النص ، إما باعتباره الملهم الأول لتدعيم فكرة أو دحض أخرى ، وإما تدعيماً لهذا النص نفسه عبر الأخذ من الفلسفة أو المنطق أو اللغة ، فالنص كان دائماً أداة جذب ، ومقياساً للحكم وأداة للتشبث أو أداة للانطلاق .

كان النص ملهماً للبعض ، ومُجمداً للبعض الآخر وفى كل المجالات ، وكان أيضاً محوراً لمجابهات عنيفة شهدتها القرون الثلاثة الأولى بعد وفاة الرسول .

إنَّ ظاهرة طغيان الآية القرآنية أو الحديث النبوى فى الخطاب السياسى ، باعتبارهما الإطار المرجعى الأساسى ، بل ويكاد يكون الأوحد – فى ظاهره – لم تكن مجرد إحالة من الخطاب السياسى إلى النص الدينى ، بل كان الخطاب السياسى يبدو دينياً فى عمقه ، وإنْ خرج عن الأصل الدينى ، كان عليه أن يؤول ويحور ويفسر لتبرير غائية الخطاب السياسى ، لأن الدولة العربية التى قامت فى مواجهة الآخر الغريب عنها ، – كمحاولة لدمجه فى هيكلها وبناها

السياسية - كان عليها أن (تبرر) تلك المواجهة - الدموية غالباً - وعبر تلك العملية المعقدة كانت الراية الدينية دائماً مرفوعة ، وفى عمقها النص الدينى الطاغى قرآناً كان ، أو حديثاً منقولاً أو موضوعاً . فالآيات القرآنية أو الأحاديث النبوية لم تكن مجرد رموز حضارية وتراثية يجب إقحامها فى بنى ذهنية ومعرفية تحمل رموزاً حضارية وتراثية أخرى مخالفة ، بقدر ما كانت - فى تلك المرحلة على الأقل - (حاوية) أكثر اتساعاً من الرمز . كانت وجوداً مسيطراً بحكم منزلة فعلها الأول ، أو بفعل تقدمها على كل المحددات الأخرى . كان الوقت يجرى بسرعة لاهثاً وراء المعارك الضارية الدائرة هنا وهناك ، ولم تتح الأحداث والقفزات المتوالية خصوصًا فى القرن الهجرى الأولى بحكم اتساع حركت الفتوح وتسارعها ، التعامل مع الثقافات الجديدة بطريقة تتناسب مع أولوية المشاغل وضغط الحاجات السياسية المركزية . كان النص جاهزًا ولا يحتاج سوى الاستدعاء السريع وتطويعه طبقاً للحالة الجديدة . ولعل رسوخ الدولة الإسلامية بعد ذلك وأخذ الأنفاس قد بدأ يتيح القيام بعملية مخالفة حينما عكف المسلمون يدرسون حضارات ولغات وأفكار الشعوب الأخرى التى افتتحوها وذلك لدمجها فى بنية الثقافة الإسلامية التى أخذت - لا شك - أشكالاً ومضامين جديدة أكثر ثراء وتطوراً . وكانت المجابهة الفكرية هى الأهم - ليس على مستوى الحسم فقط - بل على مستوى الامتداد فى التاريخ رغم انتهاء أو غياب المعارك (المادية) التى كانت ملهماً لها ودافعاً لانطلاقها ، فما يمتد فى التاريخ ليس صراع العباسيين أو الأمويين على السلطة السياسية ، وإنما يستمر ما خلفته تلك المعارك فى البنية الثقافية والفكرية أو المعرفية ، ولا يزال سارياً حتى الآن ، فالبنية الثقافية هى بنية مركبة تحمل فى أحشائها الماضى والحاضر ونبوءة

المستقبل أيضاً ، وهى ليست مجرد إفراز فوقى للبنية التحتية كما يفرز الكبد الصفراء .

بنية النص القرآني

نزل القرآن العظيم متفرقاً ، أى آية آية أو آيات آيات ، أو سوراً قصيرة ، وفى أزمنة مختلفة متباعدة ، ولهذا لا يمكننا - إجمالاً - التعامل مع السورة القرآنية كوحدة واحدة ، وإنما باعتبارها عدة بنيات مركبة . كل بنية مركبة تتألف من وحدات أصغر ، وتتجلى هذه البنيات فى تركيبة النص ورصفه موضوعاً ولغة وبياناً ، وهى تشكل غرضاً محدداً قد ينتهى بانتهاء زمانه ، أو مضموناً ذا صبغة تبقى مع الزمن وتستمر فيه كتعاليم وشرائع وتقاليد وقيماً جمالية وفنية . يجمع هذه البنيات كلها زمان ومكان يؤطرها ، لكن هذا الزمان لا يمكن له أن يحاصرها ، ولا هذا المكان يستطيع أن يسجنها فيه ، لأن لها بعدين زمانيين وبعدين مكانيين أيضاً . البعد الأول : هو زمان ومكان الغرض الذى من أجله جاء النص ، واختفى بعبور هذا النص من فوهة لحظته الماضية ، ولهذا يعتبر (كولردج) غرض النص « وحدة خارجية » له[1] لا تبقى مع وحدته الداخلية ، أى بعده الثانى : زمان ومكان التواصل فى التاريخ ، أى قيمته فى المستقبل ، وإنْ كان النص الدينى لا يأخذ قيمته فى المستقبل بصفته كنص أو لغة إنسانية ، أو مجرد عمل أدبى فقط ،

(١) أنظر محمد مصطفى بدوى . كولردج . دار المعارف . مصر ١٩٥٨ م ص ١٤٥ ، ١٥١ ,

وإنما تتماس معه روح أخرى ، هى روح الإيمان أو روح الاعتقاد ، تلك التى تشبع النص بمدلولات نفسية وعاطفية ، ورموز ومخايل ومعان قيمية ترقد فى الذاكرة التاريخية للناس .

ينقلنا هذا التماس إلى مستوى آخر فى التعامل مع النص الدينى ، وهو عمق القداسة التى تصبغه لفظاً ومعنى ومضموناً ، وهو أمر قد يلقينا فى بحر من مدارس التحليل النفسى ومناهج دراسة الإنسان ، وهو ينقلنا مرة أخرى للبنية العميقة للنص والتى لا نراها لأول وهلة أو بعد أول قراءة ، فأول قراءة تمر حتماً بالبنية السطحية للنص قبل أن تخترق (الطبقات) اللغوية فى أعماقها ، فنحن لا نحس بحركة القطار عندما يجرى بسرعة ، ولا نحس بانقباضات قلوبنا الدائمة داخل صدورنا ، ولا بحركة الأرض هائلة السرعة . إنه الإحساس بالثبات بسبب الحركة ، فعند اختراق المادة - أية مادة - سنكتشف أبعاداً جديدة متعددة ومعقدة غير بُعدى الثبات والحركة ، فالوجه الآخر للحركة هو الثبات ، بل إن الإحساس بالثبات هو نتيجة لتلك الحركة الأبدية ، ولكل منهما أبعاد أخرى مركبة عند الولوغ فى بنية الأشياء .

ينطبق نفس الشيء على (مادة) اللغة أو كيانها المعقد ، وسنكتشف أن الضدين متلازمان ، وهما فى النهاية رمزان لحقيقة واحدة (الحركة الهائلة تمنح الثبات) ، لكن الأول هو قانون البنية نفسها ، والثانى هو قانون المتلقى أو الناظر فى البنية ، ورغم تعقدها إلا أن المتلقى قد لا يراها فى تعقدها ، تحكمه ثوابت ومعان ورموز محددة رسخت بحكم عادة أو تاريخ التعامل مع هذه البنية ، وقد يتمرد المتلقى على تلك الثوابت ، ليكتشف الأبعاد الأخرى لبناءات الطبيعة .

إنَّ تواصل الأضداد يقرب المسافات كما يقول « الجرجانى وجدت التباعد بين الشيئين كلما كان أشد ، كان إلى النفوس

أعجب ، وذلك أن موضع الإستحسان ومكان الاستطراف أنك ترى الشيئين مثلين متباينين ومؤتلفين مختلفين »[1] ، ويطرح فى ذلك تعابير « شهوة الاغراب » ، « التلويح والرمز » ، ويصبح النص العظيم « كلاماً اختلس اختلاساً أو انتزع انتزاعاً بحيث يخرق الإجماع ويقسر الطباع »[2] . أى أن الوحدة كما أنها تنشأ من التناسق ، يمكن أن تنبنى على مجموعة من الأضداد اللغوية ، يؤلف بينها موضوع واحد أو عدة مواضيع منسجمة وقد تنبنى الوحدة من تزاحم الصور ووحدة الجو النفسى ونمو اللغة فى ارتباطها بهذا كله .

هناك أيضاً بنيات لغوية غير مكتملة ، وعدم اكتمالها هذا يبثها جمالية فنية تتمثل فى المجهول المطلوب أو فى نشوة التوقع ، فهى كامرأة جميلة تعطيك ولا تعطيك فتحملك (لشهوة اختراق الخفى) .

علينا الآن ألا نبتعد كثيراً عن النقطة الأولى ، لكى لا تتوه منها ، فنسوق تطبيقاً عملياً لتبيان نصوص السورة القرآنية ، باعتبارها عدة بنيات مركبة ، وليست بنية واحدة ، وكل بنية مركبة تتألف من وحدات أصغر هى الآيات . الآيات هى آيات . ليست شعراً ، وإنْ اقتربت أحياناً من الشعر ، وليست نثراً ، وإنْ اقتربت أحياناً من النثر . تميزها نهايات مسجوعة ، وبالوصول إلى هذه النهايات ، نستطيع أن نقول بأن بنية لغوية مركبة قد انتهت ، لتبدأ بنية لغوية مركبة أخرى . بداخل كل بنية لغوية مركبة ، بناءات (موضوعية)

(١) راجع كتاب عبد القاهر الجرجانى . دلائل الأعجاز . تحقيق محمد عبد المنعم خفاجى . مكتبة مصر ط ٣ - ١٩٦٢م .

(٢) أنظر أيضاً . يوسف سامى اليوسف . النقد العربى ، آفاقه وممكناته . مجلة الوحدة . الرباط . ١٠/ ١٩٨٨م ص ١٢ .

متعددة ، يمكن تشبيهها بدوائر صغيرة ، تلاصق دوائر أخرى ، ثم فى النهاية يحصرها جميعًا إطار لغوى واحد ، يبدأ بالنهاية المسجوعة وينتهى عندها أيضاً ، وتبدو السور الكبار وكأنها تشكل بنى دائرية صغيرة وكبيرة فى آن واحد ، عكس كثير من النصوص الأدبية من مسرح ورواية وشعر ، حيث يتصاعد النص متوتراً إلى أن يلقى بحممه فى إطار الضغط المتنامى ثم التفريغ ، أى أنه يكون نصاً (مستقيماً أو طولى البنية) إن جاز التعبير .

إن قلنا إن السورة القرآنية هى بنيات دائرية مركبة ، فإننا لا نقول ذلك على إطلاقه ، لأنها ليست دائرة هندسية ، وإنما هى كامتداد لا ينتهى فى استمرارية تشبه محيط الدائرة الذى يعود إلى نفس النقطة . فالآية تبدأ من معنى وتدور حوله ثم تعود إليه مرة أخرى ، وهو المعنى الذى قاتل محمد من أجله ، مركز العقيدة الإسلامية : الوحدانية .

لكن هل يعنى إغلاق الدائرة الكبرية (العقدة) سجعية محددة وبدأ دائرة كبيرة أخرى ، إن كل دائرة كبيرة قد أنزلت على الرسول فى وقت واحد أو فى فترات زمنية متقاربة ؟ ! . يُجيب تعددُ الأغراض وأسباب النزول إجابة مختلفة ، لأن طريقة نزول القرآن على النبى ، ثم جمعه فيما بعد ، ينفى أن تكون تلك النهايات المسجوعة هى مربط الفرس . وهذا يقودنا إلى سؤال آخر : هل اللغة هى الحكم إذن ؟ بمعنى آخر هل وحدة التناسق اللغوى وتركيب تلك (الدائرة) من وحدات نسقية متقاربة فى استخدام اللفظ ، وتكوين الجمل وتواصلها ، واندفاع الآيات ، الآية وراء الأخرى ، لينغلق النسق اللغوى مفترضاً - بانتهاء هذا النسق المشكل من آيات متعددة - نزولها فى زمن واحد على لسان النبى ؟ أى هل أن النسق اللغوى حينذاك هو الحكم على اللحظة التاريخية ؟ ! أم أن ارتباط

ذلك النسق اللغوى بوحدة الموضوع هوالحكم النهائى أو القول الفصل فى القضية ؟

لنفصّل ذلك ، دعنا نأخذ بعض الأشكال من بعض السور

الشكل الأول :

تتكون سورة « تبّت » من خمس آيات فقط ، وهى سورة مكية نزلت كالتالى (تَّبت يدا أبى لهب وتب . ما أغنى عنه ماله وما كسب . سيصلى ناراً ذات لهب . وامرأته حمالة الحطب . فى جيدها حبل من مسد) .

السورة مبنية على خمس وحدات . ثلاث تخص (أبا لهب) ، واثنتان تخصان (أم جميل) زوجه . تتميز كلها « بوحدة الموضوع » : فبعد أن صعد النبى الجبل ونادى (يا صباحاه) اجتمعت إليه قريش فقال :

– أرأيتم إن حدثتكم أنَّ العدو مصبحكم أو ممسيكم ، أكنتم تصدّقونى ؟

قالوا :– نعم .

قال :– فإنى نذير لكم بين يدى عذاب شديد .

فقال أبو لهب : (ألهذا جمعتنا ؟ ! تباً لك) ، فنزلت الآيات على الرسول (تبت يدا أبى لهب وتب) . الآية الأولى دعاء عليه والثانية والثالثة خبر عنه ، والرابعة والخامسة ملحقتان بالثلاث الأولى بحكم أن « أم جميل » هى امرأة « أبى لهب » .

لغة الوحدات الخمس تقترب من الشعر ، نهاياتها متواصلة بحكم خمس كلمات هى / تب – كسب – لهب – حطب – مسد . ورغم أنَّ نهاياتها مُشكَّلة (تختلف الأولى والثانية فتحاً ، الثلاث الأخرى كسراً) إلا أن الكل يقرأونها بالسكون ، لكى لا يفقد جمال

نهايتها حلاوة السجع بالتشكيل ، ولكى لا تفقد قوتها الهجومية أيضاً .

تربط الآيات الخمس وحدة نفسية واحدة تتميز بالدفق والاندفاع المصبوغ بغضبة تنفث مرة واحدة ثم تنقطع فجأة ، أى أن المنحنى كان عالياً من نقطة البداية حتى لحظة النهاية ، فلم يهبط ولم يصعد كحالات الغضب الأخرى التى تحتاج لمنبه يثيرها شسيئًا فشيئًا ثم يتم تفريغها وتنفيس الشحنة Catharsis ، ليعود المنحنى إلى نقطة الصفر مرة أخرى[1] . هنا يتم تفريغ الشحنة دون أن يصعد المنحنى أو يهبط ، فالآيات الخمس كقنبلة إنفجرت فجأة ولا يهم كيف أطلقت ولا كيف تناثرت بعد ذلك . إنها لحظة إطلاق ولا أكثر من لحظة ، إنها سورة لحظة زمانية .

ومن هنا بالتحديد نستطيع أن نقول بأن هذه الآيات الخمس نزلت على لسان النبى مرة واحدة بحكم وحدة الموضوع ووحدة الجو النفسى ، وبحكم بنية لغتها المتدفقة فى نهايات أو قواف مدفعية سريعة الانطلاق « وتب – لهب – كسب – حطب – مسد » أى أن زمن نزولها مجتمعة كان واحداً . ومن هنا أيضاً لا يمكننا قبول تجزىء زمن نزولها كما تذكر بعض الروايات من أن قوله تعالى (ما أغنى عنه ماله وما كسب) نزلت على النبى عندما دعا قومه إلى الإيمان فقال أبو لهب (إن كان ما يقوله ابن أخى حقاً فإنى أفتدى نفسى يوم القيامة من العذاب بمالى وولدى)[2] ، ومن ثمَّ فسر ابن

(١) اعتبر بعض علماء النفس مثل « فرويد » و « لورنز » الغضب شكلاً من أشكال الطاقة المعبأة على هيئة هيدروليكية ، وتفترض بأن الطاقة العدائية تشبه سائلاً تحت ضغط فى حاجة لأن يحرر ويفرغ ، ليخرج على هيئة غضب أو عدوان مباشر وغير مباشر . ويفترض بأن هذا التفريغ ينتج عنه تقليل فى السلوك العدوانى . راجع فى ذلك .

T. Blass. Contemporary social psychology. Representative reading. E. Peacock. Baltimore 3rd ed. 1982 pp 201 .

(٢) ذكر عن ابن مسعود . راجع تفسير ابن كثير ٤ / ٥٦٤ .

عباس وغيره (وما كسب) يعنى ولده . ويقبول ذلك سنقبل أن نخرج « ما أغنى عنه ماله وما كسب » من سياق لحظته السابقة (تبت يدا أبى لهب وتب) ولحظته التالية (سيصلى ناراً ذات لهب) .

اللغة ثرية عندما تُبنى ألفاظها وجملها فى مركبات دالة ، والدلالات العميقة هنا نفسية المحتوى ، فالقراءة السطحية تقول إن هناك ألفاظاً ونهايات مسجوعة والقراءة العميقة تقول بأن هناك لحظة غضب تطلق قذائفها السريعة (تبت ، وتب ، وما كسب ، ناراً ، ذات لهب ، امرأته مخنوقة بحبل من مسد) .

إنَّ ما قلناه هنا ليس بجديد تماماً « فابن الأثير مثلاً ، يرجع جمال السجع إلى الواقع النفسى بجانب الإيقاع اللفظى حيث قام على الاعتدال فى مقاطع الكلام ، والطبع يميل إلى الاعتدال فى جميع الأشياء بشرط ألا يذهب فى تفضيل الألفاظ على المعانى لأجله »[1] .

وفى نفس الاتجاه ، تبدو الدلالات النفسية قوية الوضوح فى سورة (القلم) حيث يقول تعالى (ن والقلم وما يسطرون . ما أنت بنعمة ربك بمجنون . وإن لك لأجراً غير ممنون وإنك لعلى خلق عظيم) . كفار مكة اتهموا محمداً بالجنون ، ولذا تابع القرآن رداً لفعل قائلاً فى غضب (ولا تطع كل حلاف مهين . هماز مشاء بنميم . مناع للخير معتد أثيم . عتل بعد ذلك زنيم . إن كان ذا مال وبنين . إذا تتلى عليه آياتنا قال أساطير الأولين سنسمه على

(١) ابن الأثير . المثل السائر فى أدب الكاتب والشاعر . تحقيق أحمد الحوفى ، بدوى طبانة . نهضة مصر ١٩٥٩م ١/ ٢٧٥ , أنظر أيضاً : اتجاهات النقد سخلال القرنين السادس والسابع الهجريين . دار الأندلس بيروت . ١٩٨٤م ص ١٥٥ ، ١٥٦ .

الخرطوم) .

لقد رُوِيَ أنها نزلت فى الوليد بن المغيرة[1] . والمطلوب أن تقرأ الآيات عدةَ مرات ، لترى تسع صفات بشعة يحملها إنسان واحد على كتفيه ، فهو حلاف حقاً وباطلاً ، وهو حقير طعّان نمّام بخيل عدو للخير معتد أثيم عتل أكول شروب جلف زنيم يجمع النقائص كلها ، وذلك لأنه قال عن القرآن أساطير الأولين ، ولذا سنكويه على خرطومه أى أنفه ، بمعنى أنه بالإضافة إلى كل تلك الصفات حيوان ذو خرطوم .

هل هذه نفثة غضب ؟ !! . إنها أكبر من ذلك بكثير فهى تحمل فى ثناياها أيضاً كراهية ومقتاً شديداً ، فالآخر ليس مجرد مختلف فى الرأي ، وإنما هو ساخر بمحمد « ما أنت بمجنون » « قال أساطير الأولين » ، ولهذا ردت السخرية بإهانات غاضبة محملة بغل شديد ، حيث يعبأ شخص واحد بكل تلك الصفات القاسية البشعة ، فهو فى عرف القرآن ، ليس مجرد إنسان شرير فقط ، بل هو حيوان حقير « سنسمه على الخرطوم » ، والخرطوم للحيوان كالأنف للإنسان ، وهو كذلك « زنيم » من الزنمة ، وهى ما تدلى من الجلد فى حلق العنز أو الفلقة من أذن المعز تشق فتترك معلقة ، فهو كالشيء الزائد التافه ، لكن التشبيه بجزء لا قيمة له من الحيوان ، له دلالة تبدو أيضاً فى العتل الأكول الشروب الغليظ ، وهى صفات حيوانية كذلك .

الشكل الثاني :

يتمثل أيضاً فى سورتين / (المنافقون) ، (البقرة)

(١) أنظر محمد عبد الرحمن الجديلى . نظرات حديثة فى التفسير . المكتب التجارى . (سلسلة من هدى القرآن) بيروت ١٩٦٥ م ص ٨٥ .

سورة (المنافقون) سورة مدنية تتكون من إحدى عشرة آية وهى تعالج موضوعين : الأول /

يخص منافقي المدينة وقد جاء في ثماني آيات . والثاني / دعوة لأداء بعض العبادات . تنتهى كل الآيات نهاية سجعية واحدة (الواو والنون) ما عدا الآية السادسة والآية العاشرة ، تنتهيان (بالياء والنون) ولنقرأها معاً .

١ - إذا جاءك المنافقون قالوا نشهد أنك لرسول الله والله يعلم أنك لرسوله والله يشهد بأن المنافقين لكاذبون .

٢ - اتخذوا إيمانهم جنة فصدوا عن سبيل الله أنهم ساء ما كانوا يعملون .

٣ - ذلك بأنهم آمنوا ثم كفروا فطُبِعَ على قلوبهم فهم لا يفقهون .

٤ - وإذا رأيتهم تعجبك أجسامهم وإن يقولوا تسمع لقولهم كأنهم خشب مسندة يحسبون كل صيحة عليهم هم العدو فاحذرهم قاتلهم الله أنى يؤفكون .

٥ - وإذا قيل لهم تعالوا يستغفر لكم رسول الله لووا رؤوسهم ورأيتهم يصدون وهم مستكبرون .

٦ - سواء عليهم استغفرت لهم أم لم تستغفر فهم لن يغفر الله لهم إن الله لا يهدى القوم الفاسقين .

٧ - هم الذين يقولون لا تنفقوا على من عند رسول الله حتى ينفضوا ولله خزائن السماوات والأرض ولكن المنافقين لا يفقهون .

٨ - يقولون لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعز منها الأذل ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين ولكن المنافقين لا يعلمون .

٩ - يا أيها الذين آمنوا لا تلهكم أموالكم ولا أولادكم عن ذكر

الله ومن يفعل ذلك فأولئك هم الخاسرون .

١٠ - وأنفقوا مما رزقناكم من قبل أن يأتى أحدكم الموت فيقول رب لولا أخرتنى إلى أجل قريب فأصدق وأكن من الصالحين .

١١ - ولن يؤخر الله نفساً إذا جاء أجلها والله خبير بما تعملون .

بالنظر إلى هذه السورة القصيرة ، نجد أنها تعالج موضوعين : شمل الأول ثمانى آيات وشمل الثانى ثلاث آيات ، مما يرجح أن الآيات الثمانى الأولى نزلت كلها فى وقت واحد وإن ذكرت أسباب لنزول الآيات من (٥ - ٨) وكلها فى منافقى المدينة .

تتميز الآيات كلها بأنها موحدة السجع (الواو والنون) ما عدا الآيتين (٦ - ١٠) تنتهيان (بالياء والنون) ، أى نستطيع القول بأن السورة كلها تتميز - بحكم قصرها - بتناسق فى عرض موضوعين يتعاقبان دون اعتراضهما من طرف موضوع ثالث أو من طرف آية أو جملة اعتراضية ، ولقد جمعت الموضوعين نهاية موحدة وهى نهاية تشمل معظم نهايات السور المدنية وخصوصاً الطويلة منها ، مثل تلك النهايات هنا / كاذبون - يعملون - لا يفقهون - يؤفكون - مستكبرون - الفاسقين - لا يفقهون - يعلمون - الخاسرون - الصالحين - تعملون . (تكررت يعملون مرتين ، لا يفقهون مرتين) . معظم النهايات من هذا النوع إما أنها جمع مذكر سالم لاسم مثل (مؤمن) جمعها مؤمنون فى حالة الرفع ، ومؤمنين فى حالتى النصب والجر ، وإما أنها الفعل المضارع فى حالة الضمير الغائب (هم) يعمل / يعملون ، وإما أنها اسم فاعل جمع ، كاذب / كاذبون . . وهكذا . وتتميز معظمها بأنها نهايات سهلة لا عسر فيها تأتى ببساطة وتتواصل ببساطة ، ولها ميزة فى أنها - لهذا السبب - كانت تجمع بين خليط من موضوعات متعددة ومتنوعة

نزلت فى مواضع ومناسبات جد مختلفة ومتباينة ، وفى وقت هو عمر الدعوة منذ الهجرة حتى وفاة الرسول ، وفى هذا الوقت كان الصراع محتدمًا والمعارك دائرة على قدم وساق بين النبى وبين القبائل الوثنية فى شبه جزيرة العرب ، وكان حسم المسائل الخلافية أى المضامين هو حسم للمعانى والمشاكل المتعاقبة المتسارعة بحكم طبيعة الصراع ، لذا ساد السجع السهل البسيط بحيث يجمع بذلك مضامين عدة دون أن يتخلى عن بنية النص القرآني المميزة ، فسورة البقرة مثلاً تشمل ٢٨٦ آية معظمها آيات طويلة ، منها ١٨٤ آية تنتهى بالواو والنون ، أو الياء والنون (ـون) أو ـين)[1] ، أى أكثر من ٧٠٪ من السورة . ومعظم بقية نهايات الآيات مسجوعة بكلمات على وزن فعيل وتخريجاتها مثل مهين . أليم – عظيم . قدير . نصير . سبيل . بصير . عليم . جحيم . مصير . رحيم . مبين . بعيد . حكيم . قريب . مستقيم . حليم . خبير . بصير . القيوم – حميد . أثيم . .) والبقية الباقية حوالى ١٣ آية تنتهى نهايات مختلفة عن هذين النظامين مثل (يريد . الجهاد . العباد . الأسباب . الألباب . العذاب . حساب . الأمور . النار . السجود . .) .

فإذا أضفنا إلى ذلك حوالى ثلث السورة أى ٨٧ آية جاءت فى كتب التفسير أسبابٌ لنزولها ، أى ارتبطت بمواقف محددة قابلت المسلمين وهم فى المدينة (يثرب) ، ثم أضفنا إلى هذا الثلث آيات فى القصص القرآنى مثل قصة آدم من الآية ٢٩ – ٣٩ ، وقصة بنى

(١) قال بعض العلماء . كثر فى القرآن ختم الفواصل بحروف المد واللين والحاق النون ، وحكمة وجودها ، التمكن من التطريب بذلك ، كما قال « سيبويه » / إنَّ العرب إذا ترنموا يلحقون الألف والياء والنون لأنهم أرادوا مدّ الصوت ، ويتركون ذلك إذا لم يترنموا ، وجاء فى القرآن على أسهل موقف » . (أنظر مصطفى صادق الرافعى . إعجاز القرآن . ص ٢١٧) . ولا شك أن تلك النهايات (ـين) ، (ـون) تكون أكثر النهايات سهولة وذلك لأن معظم الكلمات العربية ، يمكن منها اشتقاق كلمات تنتهى بحروف المد واللين والحاق النون دون صعوبة تذكر .

إسرائيل مع موسى من ٤٧ - ٧٥ ، وآيات فى التشبيه والمواعظ ، أى آيات عامة لا ترتبط بموقف ما ، نستطيع أن نرى وجهة نظر من يفسر القرآن بأسباب النزول ذات أهمية ومغزى .

من دراسة بنية سورة البقرة فى تتابعها وتكوينها من لازمة سجعية تتكرر فى معظم الآيات (حروف المد واللين وإلحاق النون) ، ومن طبيعة الموضوعات المطروحة فيها ، نرى إلى أي مدى كان الصراع محتدماً ممسكاً بالقرآن الكريم كأول معبر عنه وأول مستجيب له وكأول حاسم لمجريات صراعه .

لنأخذ أنفاسنا قليلاً لنتحدث عن السجع وموسيقى اللغة ، وهى طريقة لم تكن جديدة على العرب ، فلقد « بدأ الإيقاع فى الجاهلية سجعاً كما يرجح معظم الباحثين ، فالسجع هو الشكل الأول للشفوية الشعرية الجاهلية ، أى للكلام الشعرى المستوى على نسق واحد . تلاه الرجز الذى كان يقال إما بشطر واحد كالسجع لكن بوزن ذى وحدات إيقاعية منتظمة ، وإما بشطرين . والقصيد هو اكتمال التطور الإيقاعى وهو شطران متوازنان حلا محل سجعتين متوازنتين .

إنَّ فى جذور كلمة « سجع » ما يشير إلى التغريد والغناء ، يقال سجعت الحمامة من هذا القبيل كسجع الناقة ، موالاة الصوت على طريق واحد[1] . ومن هنا كان السجع يعنى السير أو القصد المستوى على نسق واحد . هكذا نقلت العبارة لكى تكون مصطلحاً إيقاعياً ، فأصبح الفعل سجع يعنى تكلم بكلام له فواصل كفواصل

(١) لسان العرب : مادة سجع .

أنظر كتاب إعجاز القرآن لمزيد من الاستفادة فى مناقشته للسجع القرآنى . وهو من تأليف القاضى أبى بكر الباقلانى عالم الكتب . بيروت وصححه الشيخ أحمد سعد على وزملاؤه فى القاهرة ١٩٥١ م . ص ٨٦ - ١٠١ .

الشعر من غير وزن وأصبح المصدر (سجع) يعنى الاستواء والاستقامة والتشابه فى الكلام ، بحيث تشبه كل كلمة فى الجملة صاحبتها .

وللسجع فنياً ثلاثة أشكال :-

الأول : يكون فيه الجزءان متوازنين متعادلين لا يزيد أحدهما على الآخر مع اتفاق الفواصل على حرف بعينه (مثال / سنة جردت وحال جهدت وأيد جمدت) فالأجزاء هنا متساوية والفواصل على حرف واحد ويطلق علي هذا الشكل (الازدواج) ، والازدواج نوعان ، الأول بلا فواصل مثل (ولستم بآخذيه إلا أن تغمضوا فيه) « البقرة ٢٦٧ » والثانى ازدواج بالفواصل مثل / « إذا فرغت فانصب وإلي ربك فارغب » ، (فأما اليتيم فلا تقهر وأما السائل فلا تنهر) « الضحى ٩ - ١٠» ، (وأنه هو أضحك وأبكى وأنه أمات وأحيا) « النجم ٤٣ - ٤٤) .

الثانى : تكون فيه ألفاظ الأجزاء المزدوجة مسجوعة فيكون الكلام كله سجعاً (مثال / إنَّ إلينا إيابهم ثم إن علينا حسابهم) « الغاشية ٢٦ » . وهذا الشكل هو أحسن وجوه السجع كما يقول البلاغيون شريطة أن يسلم من الاستكراه .

الثالث : تكون فيه الأجزاء متعادلة وتكون الفواصل على أحرف متقاربة المخارج ، إذا لم يمكن أن تكون من جنس واحد»[(١)] .

يقول ابن أبى الاصبع فى السجع « . . إن جاء مسجوعاً عفواً من غير قصد ، وتشابهت مقاطعه من غير كسب كان . وإن عز ذلك فاتركه ان اختلفت أسجاعه ، وتباينت فى التقفية مقاطعه . » وقد جعله هذا يفرع « من السجع نوعاً أكمل فى توفر عنصر التوازن

(١) أدونيس . الشعرية العربية . دار الآداب . بيروت ص ١٠ - ١٣ .

فيه أسماه « التجزئة » على اعتبار أنها تنظم النغم وتعدل الموسيقى لما فيها من التقطيع الذى لا يتوفر أحياناً في الجمل المسجوعة ، وفرق بينهما باختلاف زنة الأجزاء فى السجع وزنتها فى التجزئة ومجيئها فى التجزئة على غير عدد محصور معين »[1] .

(وعندما يحاول الدارسون تركيز عملية التنغيم على اللفظة فإن هذا التناسب الموسيقى يأخذ تسمية جديدة هى الترصيع ، وقد قسمة العلوى إلى قسمين / (تام) : كقول الرسول « اللهم اقبل توبتى واغسل حويتى » ، (ناقص) : كقوله تعالى ﴿إن الأبرار لفى نعيم وإن الفجار لفى جحيم﴾[2] .

وقد تحدث الرازى عن لون من الإيقاعات الموسيقية أسماها «تنسيق الصفات » كقوله تعالى « هو الله الذى لا إلاه إلا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر) « الحشر ٢٢ » ، وكقوله تعالى (ولا تطع كل حلاف مهين هماز مشاء بنميم مناع للخير معتد أثيم عتل بعد ذلك زنيم) « القلم ١٠ - ١٣ » .

وهذا التناسق اللغوى يحمل روح التتابع السيمفونى والانتقال السلس من جملة موسيقية إلى جملة أخرى فى إنسياب أو فى اندفاع منساب .

يقول أدونيس (تراجع السجع فى العصر الإسلامى الأول حتى كاد أن يزول ولعل ذلك عائد كما قيل إلى ارتباطه بالكهانة والكهان فى العصر الجاهلى خصوصاً أن النبى نهى عنه « إياكم وسجع الكهان »)[3] . وقد حاول الصحابة بعده نفس الأمر لمنع التشبه به

(١) أنظر فى ذلك كتاب الصور البديعية د .حفنى شرف . مكتبة الشباب ١٩٦٦ص ٣٢٠ ، ٣٣٤ ,
(٢) راجع كتاب اتجاهات النقد محمد عبد المطلب مصطفى ص ١٥٧ ,
(٣) أدونيس . الشعرية العربية ص ١١ .

فى الحديث والكلام .

رغم ذلك اعترض (ابن الأثير) على هذا الحديث وهو يقول (لو كره النبى السجع مطلقاً لقال / أسجعاً ثم سكت ، فلما قال (أسجعاً كسجع الكهان) صار المعنى مطلقاً . فقد قال النبى لابن ابنته عليهما السلام « أعيذه من الهامة والسامة وكل عين لامة » وإنما أراد « ملمة » لأن الأصل فيها من « ألم » فهو « ملم » كذلك كقوله «ارجعن مأزورات غير مأجورات » وإنما أراد « موزورات » من الوزر ، فقال « مأزوررات » لمكان « موزورات » طلباً للتوازن والسجع »[١] .

البنية اللغوية ، البنية الموضوعية وسبب النزول :

رغم أهمية ومغزى سبب النزول فى فهم الآيات القرآنية ، إلا أن الإلحاح المستمر للبحث عن أسباب لنزول بعض الآيات ، أدى إلى وضع الأسباب وانتحالها حتى فى آيات عامة جداً تتكرر كثيراً ، أو جاءت الأسباب المذكورة مناقضة لروح وعمق النص القرآنى . ففى سبب نزول آية (ما جعل الله لرجل من قلبين فى جوفه وما جعل أزواجكم اللائى تظاهرون منهن أمهاتكم) «الأحزاب ٤» ، «أخرج ابن أبى حاتم عن طريق خصيف عن سعيد بن جبير ومجاهد وعكرمة قالوا انها نزلتِ فى رجل يدعى ذا القلبين ! !»[٢] .

بغض النظر عن طرافة هذه الرواية ، إلا أنها تحيلنا مباشرة على مناهج الكتابة فى ذلك العصر ، وهى مناهج لا يمكن اعتمادها بشكل تسليمى مطلق ، بحكم أن روايات كثيرة كان يختلط فيها

(١) ابن الأثير . المثل السائر ١/ ٢٧٣ - ٢٧٤ .

(٢) أنظر كتاب النقول فى أسباب النزول للسيوطى . ص ٥٥٣ .

التاريخ بالخيال الأدبى والقصصى ، رغم أن التاريخ كعلم يتحرى صحة وقوع كل كبيرة و صغيرة بأدوات متعددة ، أما الخيال الأدبى أو طريقة الإخراج الفنية فأمر مختلف حيث يكون دورها التأثير فى المؤمنين وشد انتباههم بمختلف الوسائل وإن تعدى الأمر حدود التاريخ إلى حدود الخيال الأدبى ، فليس مهماً إلا ترسيخ مفهوم محدد فى ذهن المستمع أو القارىء .

ونظراً ، لنزول الآيات القرآنية متفرقة ، آية آية ، أو آيات مجتمعة ، كأن الفقهاء يجهدون أنفسهم فى البحث عن سبب للنزول ، سواء عن طريق النقل المسند أو عن طريق (النبش) فى النصوص ، أو عن طريق الوضع . ونظراً لإلحاحية البحث عن سبب لنزول آية- رغم عدم حتمية هذا الأمر - اعتبر بعض الفقهاء بأن الآية (تعتبر طائفة من القرآن منقطعة عما قبلها وما بعدها . واعتبرت الآية المفردة مجالاً للتحدى استدلالاً من إعجاز القرآن ، ولاعتبار الآية تركيباً مستقلاً بنفسه اعتبارها فى الخطبة ، فإنه يكتفى فيها بآية واحدة ، كذا كما اعتبروها كافية فى الصلاة مع الفاتحة ، واعتبارها فى قراءة قيام الليل . .)[1] .

سنأخذ مثالاً تطبيقياً لمنهجنا فى التحليل ، هذا المثال من سورة (محمد) ، حيث قال البعض بأن هذه السورة مدنية ما عدا الآية ١٣ فهى مكية[2] ، وذلك لأن « أبا يعلى » أخرج عن ابن عباس قال « لما خرج رسول الله تلقاء الغار نظر إلى مكة فقال « أنت أحب بلاد الله إلىّ ولولا أن أهلك أخرجونى منك ، لم أخرج منك ، فأنزل الله وكأين من قرية هى أشد قوة من قريتك التى أخرجتك أهلكناهم فلا

(١) أنظر الاتقان فى علوم القرآن . جلال الدين السيوطى ١/ ١١٥ ، ١١٩ ، ١٢٠ , ط ٣/ ١٩٤١ م .
راجع أيضاً اتجاهات النقد . محمد عبد المطلب . ص ١٦٣ .

(٢) راجع كتاب باب النقول فى أسباب النزول للسيوطى . دار الفكر دمشق ص ٦٧١ ، ٦٧٢ .

ناصر لهم » .

عند قراءة لغة النص من أول آية حتى آخر آية ، نجد خيطاً واحداً يجمعها جميعاً فى سلسلة واحدة ، تحتوى وجهين متقابلين (مثانى) . الوجه الأول يتمثل فى أولئك الذين كفروا بمحمد ، والوجه الثانى يتمثل فى الذين آمنوا به . الذين كفروا به طردوه من قريته وحاربوه ، ولذا على الذين آمنوا أن يقاتلوهم ، وإن كانوا قد كسبوا جولة فى « أحد » فإن ذلك لأن الله شاء (ليبلوا بعضكم ببعض والذين قتلوا فى سبيل الله فلن يضل أعمالهم) و (ذلك بأن الله مولى الذين آمنوا وإن الكافرين لا مولى لهم) . وهؤلاء الذين استشهدوا يكونون فى جنة (فيها أنهار من ماء غير آسن وأنهار من لبن لم يتغير طعمه وأنهار من خمر لذة للشاربين وأنهار من عسل مصفى ولهم فيها من كل الثمرات ومغفرة من ربهم) أما هؤلاء الذين أخرجوك من قريتك وعادوا ليحاربوك فى أحد هم (فى النار وسقوا ماء حميماً فقطع أمعاءهم) .

هكذا تسير الآيات لتستعرض أيضاً المنافقين والمؤمنين (نفس المواجهة) ، (نفس الوجهين المتقابلين) ، والدعوة لقتال الكفار والحث على الشهادة ونيل الجزاء فى الجنة (فلا تهنوا وتدعوا إلى السلم وأنتم الأعلون والله معكم ولن يتركم أعمالكم) .

فإن لاحظنا الآيات من الأولى حتى الآية الثانية والثلاثين لغوياً لوجدنا نصاً واحداً يمضى فى اتجاه واحد - تجمعه وحدة موضوع ، بل ووحدة نهايات مسجوعة تتشابه فى كل الآيات ما عدا آيتين / العاشرة (أفلم يسيروا فى الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم دمَّر الله عليْهم وللكافرين أمثالها) ، لكنها ترتبط مباشرة بالآية التى تليها بكلمة (ذلك) (ذلك بأن الله مولى الذين آمنوا وإن الكافرين لا مولى لهم) ومن هنا يمكن جمعهما فى وحدة واحدة

تنتهى نفس النهاية المشابهة (لهم) . تختلف أيضاً الآية ٢٤ فى نهايتها عن بقية الآيات ، لكنها مثل الآية العاشرة فى نهايتها المسجوعة « أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها » . باقى النهايات يسودها الضمير (هم) مثل « أعمالهم . بالهم . أمثالهم . أعمالهم . بالهم . لهم . أعمالهم . أعمالهم . لهم . لهم . لهم . أهواءهم . أمعاءهم . أهواءهم . ذكراهم . لهم . لهم . أبصارهم . لهم . أسرارهم . أدبارهم . أعمالهم . أضغانهم . أعمالهم . لهم » أو الضمير المخاطب (كم) مثل « أقدامكم . أرحامكم . أعمالكم . أخباركم . أعمالكم . أعمالكم . أموالكم . أضغانكم . أمثالكم » .

إذن ، من وحدة الموضوع ، ووحدة الصياغة اللغوية ، وتقارب النهاية الواحدة ، بل وتكرار نفس النهاية فى كثير من الآيات مثل (أعمالكم) ، (أعمالهم) ، ترجح بأن الآيات كلها نزلت فى (لحظة) زمانية واحدة ، وأن تقسيم كل جزء بسبب نزول سيكون – فى الأغلب – أمراً متكلفاً لا يتسق مع اتساق الآيات وانسجامها .

نعود فنقول بأن اللغة موحية ، بل وأكثر من موحية ، وتستطيع أن تتخطى بناها الصوتية ومعانيها الجزئية لتقول أشياء كثيرة ، لكنها بالطبع لا تقول كل شيء .

رأى القرآن فى لغة القرآن :

يقول تعالى فى سورة الزمر / ٢٣ (الله أنزل أحسن الحديث كتاباً متشابهاً مثانى تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم ثم تلين جلودهم وقلوبهم إلى ذكر الله ، ذلك هدى الله يهدى به من يشاء ومن يضلل الله فما له من هاد) .

نقل تفسير ابن كثير وهو يشرحها قائلاً :

« مدح من الله لكتابه القرآن العظيم . قال مجاهد يعنى القرآن كله متشابه مثانى . وقال قتادة الآية تشبه الآية والحرف يشبه الحرف . وقال الضحاك مثانى ترديد القول ليفهموا عن ربهم تبارك وتعالى . وقال عكرمة والحسن ثنى الله فيه القضاء ، وزاد الحسن تكون السورة فيها آية وفى السورة الأخرى آية تشبهها . وقال عبد الرحمن بن زيد بن أسلم مثانى مردد ، ردد موسى فى القرآن وصالح وهود والأنبياء فى أمكنة كثيرة . وقال سعيد بن جبير عن ابن عباس مثانى قال القرآن يشبه بعضه بعضاً ويرد بعضه على بعض . وقال بعض العلماء ويروى عن سفيان بن عيينة معنى قوله تعالى (متشابهاً مثانى) أن سياقات القرآن تارة تكون من معنى واحد ، فهذان من المتشابه ، وتارة تكون بذكر الشيء وضده كقوله تعالى (إن الأبرار لفى نعيم وإن الفجار لفى جحيم) وكقوله عز وجل (كلا إن كتاب الفجار لفى سجين . . . إلى أن قال – كلا إن كتاب الأبرار لفى عليين) ، (هذا ذكر وإن للمتقين حسن مآب – إلى أن قال – هذا وإن للطاغين لشر مآب) ونحو هذا من السياقات ، فهذا كله من المثانى ، أى فى معنيين اثنين ، وأما إذا كان السياق كله فى معنى واحد يشبه بعضه بعضاً فهو المتشابه ، وليس هذا من المتشابه المذكور فى قوله تعالى (منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات) ذاك معنى آخر . . »[1] .

ونعتقد أنا بهذه الإشارة المنقولة اختياراً عبرنا عن أحد أهم ملامح اللغة القرآنية ، والتى تحتاج لجهودات كثيرة جديدة لكشف أعماقها الغنية .

---

(١) ابن كثير . تفسير ابن كثير ٢/ ٥٠ .

مالك بن نبِي : الظاهرة القرآنية و التحليل النفسي

إنّ الدلالات النفسية فى اللغة لا تنطلق فقط من الأرضية النفسية التى ابنى عليها النص ، وإنما من تأثير النص على نفسية المتلقى أيضاً من ناحية اختيار اللفظ وبناء الكلمات ، أو العلاقة القائمة بين الكلمة والمضمون . ولقد اكتشف ذلك منذ زمن طويل « عبد القاهر الجرجانى » فى كتابه (دلائل الإعجاز) وهو يقول : « إنّ العلم بمواقع المعانى فى النفس علم بمواقع الألفاظ الدالة عليها فى النطق . . . إن الكلم تترتب فى النطق بسبب ترتيب معانيها فى النفس ، وأنها لو خلت من معانيها حتى تتجرد أصواتاً وأصداء . . »(١) .

ولعل هذا ما جعل كثيراً من علماء اللغة العربية يدرسون البلاغة القرآنية باعتبار تحدى المتلقى ، أى وقعها وتأثيرها على نفسيته من حيث كونها نصا قبل أن تكون موضوعاً ، نصاً خارجاً عن مألوف الحديث اليومى أو الشفهى الذى تعوده العرب من حيث نظمه وطريقة بنائه .

أما مالك بن نبى ، فيرى أن ظاهرة التحدى اللغوى قد انتهت

---

(١) أنظر عبد القاهر الجرجانى . دلائل الإعجاز . تعليق محمد عبد المنعم خفاجى ط ١ القاهرة ١٩٨٩ ص ١٢٢ ، ١٣٧ .

وانتهى زمانها ومكانها ، فبعد أن يورد نصاً لعبد القاهر الجرجاني في (دلائل الإعجاز) عن قوله تعالى (ربي إني قد وهن العظم مني واشتعل الرأس شيبا . .) : (إن في الاستعارة ما لا يمكن بيانه إلا من طريق العلم بالنظم والوقوف على حقيقته ، ومن دقيق ذلك وخفيه أنك ترى الناس إذا ذكروا قوله تعالى (واشتعل الرأس شيبا) لم يزيدوا فيه على ذكر الاستعارة ولم ينسبوا الشرف إلا إليها ولم يروا للمزية موجباً سواها ، هكذا ترى الأمر في كلامهم وليس الأمر على ذلك . .) ، يقول - أي « بن نبي » (أنه لا يرى إعجازاً في اللفظ لا عن طريق التذوق العلمي ولا عن طريق الذوق الفطري) ويعني بالذوق العلمي ، العلم بأسرار اللغة وبيانها - الذي لا يتوفر لكل الناس - وبالذوق الفطري ذلك الذي صاحب العرب في الجاهلية في (عبادتهم للبيان قبل عبادة الأوثان) على حد تعبير «محمود شاكر » في مقدمة الكتاب الذي نتعرض له .

من هنا يرى ضرورة البحث عن منهج جديد للإعجاز ، أي إثبات إعجاز القرآن بطريقة غير طريقة الإعجاز اللغوي التي انتهت بانتهاء (الفصاحة العربية) كما يظن . ومنهجه يعتمد على دراسة اتجاهين / الأول :- دراسة الرسالة المحمدية في ضوء ما سبقها من الرسالات . الثاني :- دراسة هذه الرسالات في ضوء الرسالة المحمدية « فحكم العام ينطبق على الخاص قياساً ، وحكم الخاص ينطبق على العام استنباطاً » . ويرى ثلاثة شروط للإعجاز :

١ - لابد أن يكون الإعجاز في مستوى إدراك الجميع ، المثقف والعامي ، المدرك للبيان ولغير المدرك للبيان .

٢ - أن يكون الإعجاز فوق طاقة الجميع باعتباره وسيلة لتبليغ دين .

٣ - أن يكون تأثيره بقدر ما فى تبليغ الدين من حاجة إليه من حيث الزمن ، وهى الصلة التى تختلف من دين لآخر باختلاف ضرورة التبليغ ، فالأسباب تتكرر ، إنما يتغير شكلها نظراً لما حدث من تطور فى الظروف النفسية والاجتماعية حول الدين الجديد فى البيئة التى ينشر فيها أى نبى دعوته ، فالبيئة التى قامت فيها رسالة موسى هى بيئة فرعونية كان السحر فيها مؤثراً على الجميع عن طريق المعاينة الحسية ، وهى معجزة من توابع الدين وليست صفة ملازمة له ، والبيئة التى قامت فيها المسيحية هى البيئة التى كانت تشع عليها الثقافة اليونانية والرومانية ، رغم أنه لم يذكر علاقة تلك الثقافة بمعجزات المسيح .

ثم يتوقف « بن نبى » عند الرسالة المحمدية ويرى امتدادها فى التاريخ من حيث استمرارية حاجة التبليغ من الناحية النفسية لكل مسلم ، ووسائل التبليغ ليست ككل الأديان الأخرى مجرد توابع (السحر فى حالة موسى وإبراء الأكمه والأبرص وإحياء الموتى فى حالة عيسى) وإنما هى تظل باقية ما دام الدين الإسلامى هو دين آخر الزمان . ولذا فإعجاز القرآن صفة ملازمة له عبر العصور والأجيال . والإعجاز صفة يدركها العربى فى الجاهلية بذوقه الفطرى كعمر بن الخطاب والوليد بن المغيرة ، أو يدركها بالتذوق العلمى كما فعل الجاحظ فى كتابه (نظم القرآن) أو يدركها عالم اللغة فى العصر العباسى . ولأن الإعجاز ليس من توابع الدين بل هو من جوهره فلا بد أن يكون خلف التحليل الباطن أو النفسى لتركيب أو بنية الآيات .

إذن ، يدعى « مالك بن نبى » أنه سيتناول الظاهرة القرآنية فى إطار منهج التحليل النفسى . ثم ينطلق ليحلل الظاهرة النبوية . ونجهد أنفسنا لنرى منهجه فى تحليله ، فلا نظفر بشىء من التحليل

النفسي الذي ادعاه ، فلقد حلل النبي اليهودي (أرمياء) ثم دخل مباشرة إلى (محمد) منذ طفولته حتى الوحي ونزول القرآن عليه والرسالة ، بشكل أقرب للسرد الأسطوري منه إلى السرد التاريخي العلمي ، وحمله روحًا أدبية رغم تكرار كلمة «النفس» كثيراً دون أن يعني ذلك مضموناً علمياً ، واستخدم كلمة (الشعور) و (اللاشعور) كثيراً أيضا ، لكن (اللاشعور) الذي يطرحه هو (لا شعور) ميتافيزيقي وهو في نظره في . . . منتهى الغموض ولا يعني شيئاً محدداً مثل المصطلحات المعروفة كالتذكر والإرادة ، وهو يرى اللاشعور « يعمل كعمل المستقبل الكهربي بالنسبة للمولد الكهربي الذي هو الشعور ، وعليه ، ففي المجال الأخير يجب أن نلتمس دائماً مصدر العمليات النفسية التي يصفونها باللاشعورية » .

ثم يخلص إلى نتيجة غريبة تتعارض تماماً مع منهج التحليل النفسي وهو يقول في صفحة ٢٠٦ من كتابه « الظاهرة القرآنية » «وعندما يتضح أن فكرة مالا تخضع مطلقاً للذات اللاشعورية ، فمن الممكن أن نفهم من هذا أنها بالضرورة أجنبية عن هذه الذات ، وأنه لا محل لها في الشعور » . وينطلق من هذا إلى أن وراء هذه الفكرة مجالاً آخر هو مجال الوحي !! .

فرغم أنه يعتبر أن « اللاشعور » لا يعني شيئاً محدداً ، نراه يرى الوحي كظاهرة منفصلة عن مبدأي « الشعور » ، « اللاشعور » ، فكيف يحدد منطقة الوحي إذن ؟ ، وهو لم يحدد بدقة منطقتي «الشعور » و « اللاشعور » ، بل ويعتبر إحداهما غامضة ولا تعني شيئاً ؟ ! .

فعلى سبيل المثال يقول : « ماذا نقول في فكرة لدى إنسان لم يفكر فيها ، ولا يمكنه أن يفكر فيها في الحالة الخاصة التي يعانيها (حالة أزمة أو حيرة) ؟ وماذا نقول في هذا النسق المتصل لتعاليم

تؤديها هذه الفكرة حين لا يتأسس هذا النسق عن إرادة وتفكير منظم؟ . . فلو افترضنا أن التفكير يمكن أن يحدث لا شعورياً ولا إرادياً لدى فرد ما فإن النبى رغم هذا لم يكن لديه الزمن المادى كيما يتصور وينظم تعاليمه فى البرهة الخاطفة للوحى . . ولسوف نرى أن هذه التعاليم تعبر أحياناً عن أفكار خارج حدود الفكر تماماً فى العصر المحمدى ، بل لا يمكن أن تخطر فى فكر إنسانى »[1] .

فالقرآن له طابع عام « باعتباره مجموعاً صادراً عن إرادة وتفكير وتنسيق بل وعن علم يبدو أنه ثمرة إعداد سابق . ومثل هذا الفعل النفسى (العلم بالشيء مسبقاً) لا يمكن أن يتصور دون الاشتراك الشعورى للذات الفاعلة ، وعليه ، فمنذ ذلك الانطلاق الروائى للظاهرة القرآنية حينما كانت الأزمة الأدبية والشك يتبددان من نفس محمد وحده نزل عليه ذلك الوحى المذهل (ورتل القرآن ترتيلاً إنا سنلقى عليك قولاً ثقيلا) « المزمل ٤ ،٥ »[2] .

ويحدد « بن نبى » القول الثقيل فى أنه ثقل الفكرة الدينية والتجربة الخلقية ، وفى ميزان التاريخ ثقل تلك الحضارة الإسلامية التى كانت خاتمة لدورة الحضارات العلمية الحديثة ، ثم يرفض تماماً فكرة « اللاشعور » مرة أخرى وهو يقول « هل هو لا شعور ؟ أو استشعار ؟ أو علم صادق عن تفكير وإرادة ؟ . . هذه كلها كلمات خالية من المعنى عندما توضع أمام النتائج الموضوعية التى عرفناها عن الذات المحمدية من ناحية ، وأمام القول « الثقيل » الذى هو القرآن من ناحية أخرى »[3] .

إن الثقل فى نظر بن نبى هو القيمة فى الميزان للدعوة الإسلامية

(١) مالك بن نبى . الظاهرة القرآنية ص ٢١٣ .

(٢) نفسه ص ٣١١ .

(٣) يقول محمد فريد وجدى فى المصحف المفسر ٣/ ٧٧٣ « القول الثقيل هو القول الرصين لرزانة لفظه وضخامة معناه » .

دينياً وخلقياً وحضارياً ، وهو تفسير أخلاقى يعادى المنهج الذى ذكر هو نفسه أنه سيعتمد عليه فى تحليله للظاهرة القرآنية وهو منهج التحليل النفسى ، وذلك لأن التفسير (اللاشعورى هنا) لا يعنى سوى حجم الأعباء والتكاليف والمسؤولية الثقيلة التى سيلقاها «محمد» وهو يواجه أعداءه ، وهو يقنع أصحابه بصدق نبوته ، وهو أيضاً يواجه نفسه بتلك المسؤولية وبهذه الأعباء .

وفى الحقيقة ، إن أعدنا قراءة سورة (المزمل) التى أشار إليها «بن نبى» من أول آية حتى آخر آية ، لاكتشفنا بسهولة طبيعة الثقل المذكور ، ولاكتشفنا أيضاً دلالات أخرى من هذا النص غير الدلالات النفسية .

الدلالات النفسية :

بدأت السورة بـ « يا أيها المزمل » ، أي المتلفف فى ثيابه رهبة من الوحى ، المشدود المأسور . « قم الليل » ، فصل ورتل القرآن ترتيلا لتكون جاهزاً للحظة (الوحى) النازل عليك بكلمات الله ، لأننا «سنلقى عليك قولاً ثقيلاً» أى «شديداً لما فيه من التكاليف»(١) إن قيام الليل سيكون أكثر تثبيتاً لك « أشد وطأ » ، أى كلفة ، وأبين قولاً . إذكر الله « وكيلك » يثبتك فى مواجهة المكذبين «واصبر على ما يقولون واهجرهم هجراً جميلاً . وذر المكذبين أولى النعمة » أى اتركنى أتكفل بهم . ومهلهم قليلاً « إن لدينا نكالاً وجحيماً وطعاماً ذا غصة وعذاباً أليماً يوم ترجف الأرض والجبال وكانت الجبال كثيباً مهيلاً » أى تزلزل الأرض وتحول الجبال إلى رمال متناثرة ، لقد عصى فرعون من قبل « فأخذناه أخذاً وبيلا » أى

(١) أنظر تفسير الجلالين ص ٧٦٦ .

شديداً ، فكيف تتقون شر العذاب يوم « يجعل الولدان شيبا » . إن السماء ستنشق من هول هذا اليوم . . . . إلخ .

لك الآن أن تتبع « الكلمات الدالة » (المزمل - ثقيلاً - أشد وطأ - وكيلا - اصبر - اهجرهم - ذرنى والمكذبين - أنكالا وجحيما - طعاماً ذا غصة - عذاباً أليماً - ترجف الأرض - كانت الجبال كثيباً مهيلاً - وبيلا - شيباً - السماء منفطر . .) ، إنها كلمات تحدد حالة « أزمة » أو بركان على وشك الانفجار . وبدلاً من الإنفجار « قم الليل - أذكر الله - الله هو الوكيل » ، بل إن الانفجار قادم لا محالة فى العذاب الأليم - زلزال الأرض وانهيار الجبال وانفطار السماء وشيب الأطفال) بل إن الانفجار قد حدث فعلاً ، لأن مجرد ذكر هول العقاب ، يعتبر عقاباً قائماً بالفعل ، لأن الثورة أو الثقل الرازح على (اللاشعور) لا بد وأن يستتبعه عقاب يتناسب وحالة « الثقل - العبء» ، فهم الأشد عداء وأعمق وطأة فى عدم قبولهم بنبوة (محمد) ، ويصاحب هذا الوعيد الإلهى ، آلية تعويضية تقوم بعملية التهدئة عبر القيام والذكر وعدم المواجهة والاتجاه نحو مدافع ومعين ووكيل موثوق .

إن تفريغ (الأزمة - الثقل) يتم إذن ، فى ثلاثة اتجاهات مدعمة للاطمئنان النفسى :

الأول : اتجاه تحويل السَوْرَة نحو (مُسَبِبها) .

الثاني : اتجاه النسيان أو الابتعاد بالذهن عن طريق الصلاة والذكر نصف الليل تقريباً .

الثالث : اتجاه البحث عن الدعم فى الله الذى لا إله غيره (رب المشرق والمغرب) ، وإيكال الأمر والمسؤلية إليه ، بدلا من تحمل المسؤولية الفردية المطلقة المساوية تماماً للقول الثقيل ، فبدلاً من

المواجهة المباشرة : « إصبر على ما يقولون واهجرهم هجراً جميلاً» :

إنَّ قراءة آية واحدة وعزلها عن سياقها الذى جاءت فيه ، كما فعل (مالك بن نبى) ثم تأويلها تأويلاً أيديولوجياً ، أزال من وقعها كآية واحدة - وسط تسع عشرة آية أخرى - تحمل وحدة جو نفسى واحدة من بين عشرين آية هى كل سورة (المزمل) .

ملاحظات على هامش السورة :

تتكون سورة المزمل من عشرين آية ، ذكرنا مضمون تسع عشرة منها ، ولم نذكر الآية الأخيرة فى إطار المعانى النفسية ، لأننا نراها آية تشريعية تمتلك وحدها ، وحدة (موضوعية) مختلفة عن بقية السورة حيث يقول تعالى (إن ربك يعلم أنك تقوم أدنى من ثلثى الليل ونصفه وطائفة من الذين معك والله يقدر الليل والنهار علم أن لن تحصوه فتاب عليكم فاقرأوا ما تيسر من القرآن ، علم أن سيكون منكم مرضى وآخرون يضربون فى الأرض يبتغون من فضل الله وآخرون يقاتلون فى سبيل الله فاقرأوا ما تيسر منه وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة واقرضوا الله قرضاً حسنا وما تقدموا لأنفسكم من خير تجدوه عند الله هو خيراً وأعظم أجراً واستغفروا الله إن الله غفور رحيم) .

بالإضافة إلى ذلك ، يمكنك ملاحظة أن تلك الآية تنتهى بكلمة (رحيم) وهى تختلف عن معظم النهايات فى بقية السورة والتى جاءت معظمها مسجوعة (قليلاً - قليلاً - ترتيلاً - ثقيلاً - قيلاً - طويلاً - تبتيلاً - وكيلاً - جميلاً - قليلاً - « جحيماً - أليماً » - مهيلاً - رسولاً - وبيلاً - « شيباً » - معقولاً - سبيلاً) ورغم أن نهاية

الآيتين ١٢ ، ١٣ (جحيماً - أليماً) مختلفة ، إلا أنه لا يمكن فصلهما عما قبلهما أو بعدهما من آيات بسبب ارتباطهما الموضوعى بتلك الآيات السابقة أو التالية رغم اختلاف النهايات المسجوعة . فاتساق النهايات ليس إلا دالة ذات مغزى ، ولكنها ليست بالطبع ذات مغزى مطلق .

إنَّ الاختلاف فى الموضوع بين الآية العشرين وبقية الآيات ، بالإضافة لاختلاف نهايتها ، واختلاف بنيتها وتركيبتها اللغوية عن بقية الآيات من نفس الناحية اللغوية ، سيقودنا هذا الاختلاف إلى تبنى ترجيح أو استنتاج ، ولكن دعنا أولاً نوضح طبيعة ذلك الاختلاف .

تتكون كل آيات المزمل الأخرى من وحدات قصيرة قد تكون كلمتين فقط مثل (يا أيها المزمل) وقد تكون - فى الحالة القصوى - ١١ كلمة (كما فى الآية ٥١) . بينما تتكون بنية الآية العشرين - وحدها من ٧٧ كلمة ، وهى بهذا تشكل أكثر من ٤٠ ٪ من حجم السورة . ثم إن هناك جملة لو قرئت بدقة لتبينا الأمر بسهولة ، ففى الآية ٢٠ ، يقول تعالى (- , , , وآخرون يقاتلون فى سبيل الله . .) ونحن نعلم أن الجهاد والقتال فى سبيل الله لم يفرض إلا بعد الهجرة إلى المدينة ، بالإضافة إلى أن الآية العاشرة تقول (واصبر على ما يقولون واهجرهم هجراً جميلا) ، والآية الحادية عشرة تقول (وذرنى والمكذبين أولى النعمة ومهلهم قليلا) ، أى يقول الله للرسول (اتركهم لى يا محمد فأنا كفيل بهم) وهذا كله لم يكن إلا قبل الأمر بقتال كفار مكة .

هذا يرجح نزولها فى وقت مختلف عن بقية الآيات الأخرى والتى يرجح أيضاً أنها نزلت على النبى فى فترة واحدة ، وفى لحظة

نفسية واحدة ، نرجح أيضاً أن الآية العشرين قد تم جمعها مع هذا السورة نظراً لطبيعة التيسير فى قيام الليل والالتزام بفرض خمس صلوات بعد أن كان النبى وبعض صحابته يقومون ثلث الليل أو نصفه أو ثلثيه .

وهذا الترجيح يحيلنا مباشرة إلى ثلاثة مصاحف رجعنا إليها فى هذا الأمر :

١ – المصحف المفسر لمحمد فريد وجدى ، حيث يسجل أن (سورة المزمل وآياتها عشرون : وهى مكية) ، وهذا لا شك يتنافى مع ترجيحنا بشأن الآية العشرين .

٢ – مصحف الجلالين بتفسيره وهامشه (كتاب النقول للسيوطى) حيث يسجل فى هامشه (سورة المزمل مكية أو « إلا الآية ٢٠ » فمدنية) وهو هنا يسجل الاحتمالين معاً ، وبالطبع لا يتعارض هذا مع ترجيحنا .

٣ – مصحف الحرمين (طبع بتصريح من مشيخة الأزهر) يسجل أن (سورة المزمل مكية إلا الآيات ١٠ ، ١١ ، ٢٠ فهى مدنية) وهو هنا يؤكد ما ذهبنا إليه جزئياً من أن الآية العشرين قد نزلت فى وقت مختلف عن زمن سورة المزمل ، لكنه يخالفنا فى أن الآيتين ١٠ ، ١١ مدنيتان ، وهذا ما لا نستطيع أن نطمئن إليه عند قراءة هاتين الآيتين فى سياق نص السورة كلها حيث يقول تعالى. (واصبر على ما يقولون واهجرهم هجراً جميلاً «١٠» وذرنى والمكذبين أولى النعمة ومهلهم قليلاً « ١١ ») ، فإن حرف العطف (الواو فى واصبر) تعنى تتابع الحديث ، حيث يتعلق المعطوف هنا بما قبله وما سبقه من معان ودلالات ذكرناها فى تحليلنا ، ثم إن الآية ١١ تتبع بنص لا يمكن فصله عنها وهو نص الآية ١٢ من ناحية الموضوع ومن ناحية البنية اللغوية أيضاً (إن لدينا أنكالا وجحيما) ،

لأنه لا يجوز أن يقال (رب المشرق والمغرب لا إله إلا هو فاتخذه وكيلا) « الآية ٩ » ثم تتبع بالآية (إن لدينا أنكالا وجحيما) « الآية ١٢ » ، بالإضافة إلى أن النهايات المسجوعة واحدة وتتسق مع معظم بقية السورة (جميلاً - قليلاً) وقد ذكرناها منذ قليل .

هناك ملحوظة أخرى ليس لدينا دليل عليها ، لكنها مجرد استنتاج قد نكون مخطئين فيه أو قد نكون قريبين من الصواب . فالآيات المكية طبقاً لبعض المصاحف واتفاقاً مع فرضيتنا (من ١ - ٩١) قد أشارت فى بدايتها بقيام الليل (إلا قليلاً ، نصفه أو أنقص منه قليلاً أو زد عليه) ، (إن ناشئة الليل) ، ثم تقول الآية المدنية ٢٠ (إن ربك يعلم أنك تقوم أدنى من ثلثى الليل ونصفه وثلثه وطائفة من الذين معك) .

رغم أن الآيات تخص الرسول بالخطاب الخاص بقيام الليل ، إلا أن صحابته كانوا يقومون معه فى مكة قبل الهجرة أيضاً وكان عددهم قليلاً نسبياً[1] .

بالطبع ، ليس هناك تناقض بين (إن ناشئة الليل هى أشد وطأ وأقوم قيلا) وأن بالنهار فرصة طويلة للقيام بالأشغال اليومية (إن لك فى النهار سبحاً طويلاً) ، وبين (والله يقدر الليل والنهار علم أن لن تحصوه فتاب عليكم) ويسر عليكم بالصلوات الخمس ، فلقد علم (أن سيكون منكم مرضى وآخرون يضربون فى الأرض يبتغون من فضل الله وآخرون يقاتلون فى سبيل الله) فاقرأوا ما تيسر منه . وذلك لأن الآية الأولى نزلت فى بداية الدعوة والثانية فى المدينة بعد الهجرة .

(١) ذكر أنه فى مكة قبل الهجرة مباشرة لم يزد عدد المسلمين عن ٩٠ مسلماً فى خلال العشر أو الثلاث عشرة سنة قبل الهجرة ، وفى السنوات الأولى من عمر الدعوة كان العدد أقل من ذلك بكثير . أنظر فى ذلك كتابنا . جذور القوة الإسلامية . وكتاب تاريخ العرب فى الإسلام . جواد على . وراجع أيضاً سيرة ابن كثير .

ففى مكة فى بداية الدعوة ، كان المسلمون قلة قليلة ، تجتمع سراً وتلتقى ليلاً ، ولا تصلى جهراً خوفاً من بطش المشركين ، ولذا كان (الاجتماع) وذكر الله والصلاة فى الليل (أشد وطأ) ، (أقوم قيلا) أي أكثر تبياناً وأصلح قولاً .

أما فى المدينة والقتال كان دائراً واضحاً ليلاً نهاراً (وآخرون يقاتلون فى سبيل الله) كانت روح الاختفاء والخوف والرهبة من المشركين قد اختفت وحلّت محلها روح نضالية جديدة .

وهذا التحليل الأخير قد يدخل فى باب الدلالات النفسية أيضاً ، خصوصاً فى العلاقة بين « الليل وثقل المسؤولية » فتكون العلاقة هكذا :

معاناة – جحود – قهر

↓

رهبة

↓

استيقاظ الليل

هل هنا دلالات أخرى خلف تلك الأسهم المرسومة ؟ ! .

الدلالات فى القرآن ، وفى العهد القديم

(قصة يوسف)

قصة يوسف قصة مشهورة ، تناولتها كتب التاريخ وعلم الأعراق والعلوم الاجتماعية ، وتناولتها قبل ذلك الكتب الدينية وكتب التفسير ، وكثير من الكتاب بالشرح والنقد والتأويل .

تناولها مثلاً « مالك بن نبى » فى كتابه « الظاهرة القرآنية » تناولاً جديداً ، ونعالجها نحن الآن معالجة مقارنة فى ضوء كل من النصين / القرآنى ، التوراتى ، محاولين أن نحلل الدلالات الكامنة وراء بنية كل نص ونحاول أيضاً أن نغوص وراء الدلالات الحقيقية دون أن نضفى على النصوص فكرة مسبقة فى رأسنا فننتزع منها ما تستحقه أو نضيف إليها ما لا تستحقه .

تقع قصة يوسف فى القرآن الكريم فى ١١١ آية فى (سورة يوسف) ، بينما يحكيها (العهد القديم) فى حوالى ٤٣٠ عدداً أو جملة ، أى أن القصة فى التوراة توازى حوالى أربعة أضعاف مثيلها فى القرآن ، وهى فى الحقيقة أكثر من أربعة أضعاف بحساب عدد الكلمات ، أى أن القرآن أجمل القصة فى أقل من ربع حجمها فى التوراة .

لن نقص القصة تفصيلاً ، فالكل يعرفها ، ولكننا سنحلل بعض النقاط ذات الدلالات الهامة .

يبدأ النص القرآنى بمقدمة تمهيدية (نحن نقص عليك أحسن القصص بما أوحينا إليك هذا القرآن وإن كنت من قبله لمن الغافلين «٣») ثم يدخل مباشرة فى الموضوع . بينما تبدأ قصة يوسف فى التوراة ، كامتداد لعائلة (يعقوب) أبيه وهو (ابن سبع عشرة سنة كان يرعى مع أخوته الغنم وهو غلام عند بنى بلهة وبنى زلفة امرأتى أبيه ، وأتى يوسف بنميمتهم الرديئة إلى أبيهم) .

ينتقل القرآن إلى حلم يوسف ، فيقول يعقوب (. . يا بنى لا تقصص رؤياك على إخوتك فيكيدوا لك كيداً . . «٥») بينما تقول التوراة (وحلم يوسف حلماً وأخبر إخوته فازدادوا أيضاً بغضاً له ٣٧/ ٥) .

تتشابه القصتان فى أحداثهما الرئيسة ، من بغض إخوته له ثم إلقائه فى البئر ثم بيعه فى مصر ، ثم مراودة زوج سيده له عن نفسه ، إلى حبسه . . إلى آخر القصة واستقرار آل يعقوب بمصر . ثم تنتهى القصة فى القرآن بدلالتها الإسلامية من الآية ١٠١ حتى الآية ١١١ ، فالقصة القرآنية غايتها وعظية ودعائية ، أما القصة التوراتية فغايتها تاريخية حيث تواصل قص تاريخ بنى إسرائيل ، وهذا ما جعل البعض يرى فى القصص القرآنى غايته فقط دون أحداثه ، معتبراً أن تلك الأحداث ليست سوى رموز تشحذ الخيال وتشد النفوس من أجل عبرتها ودلالتها فقط (ذلك من أنباء الغيب نوحيه إليك وما كنت لديهم إذ أجمعوا أمرهم وهم يمكرون «١٠٢») ، فتلك القصص ليست إلا من أنباء الغيب وليست من أخبار التاريخ (أفلم يسيروا فى الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من

قبلهم . . «١٠٩») . . (لقد كان فى قصصهم عبرة لأولى الألباب . . «١١١») .

وهذا الاجتهاد لا شك معاكس لوجهة نظر الذين تعاملوا مع هذا القصص باعتباره تأريخاً للبشر منذ آدم وليس مجرد أساطير أو رموز تحكى للعبرة . هذا بينما يسأل البعض الثالث : ولم لا يكون القصص القرآنى - عامة - قد نزل تأكيداً لتاريخ ، وتدعيماً لقناعات واعتقادات شائعة فى ذلك العصر ، ولا يتعارض أبداً مع فهم الناس وتصوراتهم حينئذ ؟

نعود لنكتشف عنصرَ التعميم دون التفصيل فى النص القرآنى ، وبلغة مركزة وكلمات محدودة منغَّمة ، مما يجعله مفتوحاً على أسئلة كثيرة إذا أخذ وحده دون النظر إلى النص التوراتى ، حيث يبدو الأخير مجيباً على كل التفاصيل والتواريخ والمواقف - كعادة قصص التوراة - حيث لا ينسى العهد القديم مثلاً ، زواج يوسف وإنجابه قبل أن تأتى سنة الجوع ، ولا ينسى تصاعد نجمه ليتسلط على كل أرض مصر مع فرعون (وخلع فرعون خاتمه من يده وجعله فى يد يوسف وألبسه ثياب بوص ووضع حلوق ذهب فى عنقه وأركبه مركبته الثانية ونادوا أمامه اركعوا وجعله على كل أرض مصر وقال فرعون ليوسف أنا فرعون فبدونك لا يرفع إنسان يده ولا رجله فى كل أرض مصر) « ٤١ / ٤٢ ، ٤٣ » .

أجمل القرآن صعود نجم يوسف فى ثلاث آيات قائلاً (وقال الملك إئتونى به أستخلصه لنفسى ، فلما كلمه قال إنك اليوم لدينا مكين أمين « ٥٤ ») - (قال إجعلنى على خزائن الأرض إنى حفيظ عليم « ٥٥ » وكذلك مكنا ليوسف فى الأرض يتبوأ منها حيث يشاء نصيب برحمتنا من نشاء ولا نضيع أجر المحسنين « ٦٥ ») .

وبينما يرى القرآن سبب صعود نجم يوسف باعتباره من المحسنين والمتقين (ولأجر الآخرة خير للذين آمنوا وكانوا يتقون) ، فيبدو في الصعود اليوسفي عنصره الديني الواضح ، نجد التوراة تتعامل مع الأمر باعتبار كفاءة يوسف في تأويل الأحاديث والأحلام ، ثم في كفاءته في إدارة الاقتصاد وقت المجاعة باعتباره (نموذجاً يهودياً) إن جاز التعبير ، ولنقرأ جزءاً من الأصحاح السابع والأربعين في العهد القديم معاً ، لنرى كيف يتعامل النموذج اليهودي في ظرف كهذا :

فبينما « . . «١١» أسكن يوسف أباه وإخوته وأعطاه ملكاً في أرض مصر في أفضل الأرض ، في أرض رعمسيس كما أمر فرعون . «١٢» وعال يوسف أباه وإخوته وكل بيت أبيه بطعام حسب الأولاد » . .

« لم يكن خبز في كل الأرض لأن الجوع كان شديداً جداً ، فخورت أرض مصر وأرض كنعان من أجل الجوع ، فجمع يوسف كل الفضة الموجودة في أرض مصر وفي أرض كنعان بالقمح الذي اشتروا ، وجاء يوسف بالفضة إلى بيت فرعون ، فلما فرغت الفضة من أرض مصر ومن أرض كنعان أتى جميع المصريين إلى يوسف قائلين : أعطنا خبزاً ، فلماذا نموت قدامك لأنه ليست هناك فضة أيضاً ، فقال يوسف هاتوا مواشيكم ، فأعطيكم بمواشيكم إن لم تكن هناك فضة ، فجاؤوا بمواشيهم إلى يوسف فأعطاهم خبزاً بالخيل وبمواشي الغنم والبقر والحمير ، فقاتهم بالخبز تلك السنة بدل جميع مواشيهم . ولما تمت تلك السنة أتوا إليه في السنة الثانية وقالوا له لا نخفي عن سيدي أنه إذا فرغت الفضة ومواشي البهائم عند سيدي لم يبق قدام سيدي إلا أجسادنا وأرضنا . لماذا نموت أمام عينيك نحن وأرضنا جميعاً ؟ ! اشترنا وأرضنا بالخبز ، فنصير نحن

وأرضنا عبيداً لفرعون ، واعط بذاراً لنحيا ولا نموت ولا تصير أرضنا قفراً . فاشترى يوسف كل أرض مصر لفرعون إذ باع المصريون كل واحد حقله لأن الجوع اشتد عليهم ، فصارت الأرض لفرعون ، وأما الشعب فنقلهم إلى المدن من أقصى حد مصر إلى أقصاه . إلا أن أرض الكهنة لم يشترها ، إذ كانت للكهنة فريضة من قبل فرعون ، فأكلوا فريضتهم التى أعطاهم فرعون لذلك لم يبيعوا أرضهم .

« فقال يوسف للشعب إنى قد اشتريتكم اليوم وأرضكم لفرعون هوذا لكم بذار فتزرعون الأرض ويكون عند الغلة أنكم تعطون خمساً لفرعون والأربعة أجزاء تكون لكم بذاراً للحقل وطعاماً لكم ولمن فى بيوتكم وطعاماً لأولادكم ، فقالوا أحييتنا ، ليتنا نجد نعمة فى عينى سيدى فنكون عبيداً لفرعون ، فجعلها يوسف فرضاً على أرض مصر إلى هذا اليوم لفرعون الخمس ، إلا أن أرض الكهنة وحدهم لم تصر لفرعون . . . . » .

هكذا تتوالى قصة الجوع فى التوراة ، ثم تشرح نمط الإنتاج الاقتصادى السائد فى ذلك الوقت ، والذى لم تكن فيه الملكية الخاصة سائدة ، بل كانت الأشياء ملكاً للدولة (أو الفرعون) ويصبح الناس فى هذا النمط عبيداً غير قانونيين لا يباعون ولا يشترون ، وإنما يعملون من أجل الفرعون فى الأرض التى يحوزونها ولا يمتلكونها ، نظير أن يدفعوا خراجاً عنها (الخمس هنا لفرعون) . . وهذا النمط الإنتاجى خاض فيه علماء الاقتصاد السياسى ، لكن التوراة صورته باعتباره كان نمطاً من (إختراع) يوسف لتنظيم شؤون مصر الاقتصادية فى مواجهة المجاعة . لسنا هنا بصدد الحديث عن ما يسمى بنمط الإنتاج الآسيوى أو (النمط الخراجى) كما يحب الاقتصاديون أن يسموه ، ولكننا نود أن نشير فقط إلى ذاتية التعامل فى النص التوراتى ، فعندما دخل اليهود

مصر ووجودا نمطاً مختلفاً عن الأنماط التى كانت سائدة لديهم ، أرجعوه كله إلى اليهودى يوسف بشكل تبسيطى خرافى دون نظر فى طبيعة الظروف الاقتصادية والاجتماعية والتى تحتاج أحقاباً وفترات زمنية طويلة للتغيير والتبدل .

تعامل (يوسف) فى القرآن مع أزمة محددة فى ظل الجفاف والسنين العجاف ، فقام بإدارة الدولة حيث يقول تعالى (قال تزرعون سبع سنين دأباً فما حصدتم فذروه فى سنبله إلا قليلاً مما تأكلون - ثم يأتى بعد ذلك سبع شداد يأكلن ما قدمتم لهن إلا قليلاً مما تحصنون - ثم يأتى من بعد ذلك عام فيه يغاث الناس وفيه يعصرون) « ٤٧ ، ٤٨ ، ٤٩ » . وتتلخص فى عدة بنود :- تزرعون دأباً - تحصدون ثم تتركون حبه فى سنبله تخزيناً - تأكلون قليلاً منه ، ثم توزعونه على السنوات العجاف إلا بذور الزرع . عندها ستنتهى المشكلة بعودة الأمطار والرخاء . إنه هنا ليس إلا توجيهاً « يوسفياً » حكيماً ، لا تتضح فيه أى سمة من سمات (النموذج اليهودى) ، ولا أى سمة فى تضخيم دور يوسف فى تحويل كل الأرض والناس ملكاً لفرعون . حقاً جاء اختيار يوسف فى الكتابين مبنياً على قدرة (خارقة) فى تأويل الأحلام وفى تحويل الرؤيا إلى حقيقة .

إنَّ الكهنة الذين كتبوا العهد القديم ، أصروا على وضعية الكهنة المميزة - ليس فى أرضهم فقط - وإنما فى كل أرض « إلا أن أرض الكهنة وحدهم لم تصر لفرعون » « إذ كانت للكهنة فريضة من قبل فرعون . . » ، وإذا رجعت إلى سفر طوبيا / ٥ ، ستجده يبدأ بتأكيد الحرص على تنفيذ القرارات الواردة فى كتاب موسى بشأن تسليم أبكار الحيوان وعشور الماشية والمحصول إلى الكهنة اللاويين فى أورشليم ، وتستطيع أن تراها حتى فى الأناجيل فى

إشارات السيد المسيح لجشع كهنة اليهود ، حيث يحذر يسوع من طمع الكهنة قائلاً « إحذروا من الكتبة الذين يرغبون فى المشى بالطيالسة ويحبون التحيات فى الأسواق والمجالس الأولى فى المجامع والمتكآت الأولى فى الولائم ، الذين يأكلون بيوت الأرامل ، ولعلة يطيلون الصلوات ، هؤلاء يأخذون دينونة أعظم »[1] .

فإن كان الكهنة جشعين ، لم لا يصورون أنبياءهم وملوكهم على شاكلتهم ؟ ! . . ففى كل قصص التوراة يقومون بتصوير معظم ملوكهم وأنبيائهم بصور ذلك (اليهودى النموذجى) . فالكهنة مثلاً لم يروا فى تصرفات يوسف أمراً شاذاً منافياً لروح العدل الإنسانى ، فرغم أنه يكرم بنى جلدته ، يقسوا على المصريين من أجل سيده فرعون ، لدرجة تجريدهم من أموالهم فى البداية وعندما تفرغ جيوبهم ، يأخذ مواشيهم ثم أرضهم ثم يأخذهم هم عبيداً لفرعون دون أن تهتز له شعرة ، بل تعتبره التوراة نوعاً من الحكمة ، وهى لا شك حكمة يهودية استمرت فى التاريخ حتى الآن فى علاقة اليهودى بغيره من الشعوب ، حيث تنزرع فى عمقها روح عنصرية لا تستشف فقط من تاريخهم الفعلى ، بل ومن أساطيرهم أيضاً . فكيف انعزل (شعب) كالشعب اليهودى فى مناطق خاصة به دون أن يندمج فى تركيبة المجتمعات المتنوعة التى عاش فيها ؟ ! . إنه سؤال محير لا تكفى إجابة جاهزة للرد عليه . كيف امتد التاريخ اليهودى محافظاً على كثير من صفاته الأولى وعلى هيكل محدد يمكن وصفه بأنه (يهودى) طوال عشرات القرون ، وهو أمر قد يبدو منافياً لطبيعة الأشياء . ومن هنا تنبع الحيرة الحقيقية ، لأنه إذا كان (الأمر) تاريخياً ، فلا بد أن بنى إسرائيل ينطبق عليهم مثل ما ينطبق على بقية البشر من تحولات

(١) إنجيل لوقا / الإصحاح ٢٠ / أعداد / ٤٥ - ٤٧ .

هائلة ، وبالتالى فلا بد أن تكون تلك التحولات التاريخية قادرة على دمجهم وإذابتهم داخل البنية الشعبية فى البلدان التى عاشوا فيها ، فلماذا ظلوا دائماً محافظين على ذلك القدر العجيب من الانفصال بينهم وبين الآخرين ؟ معتبرين أنفسهم كياناً مختلفاً عن كيان الآخر ، ولذا عندما يتعاملون معه - فهم لا بد متعاملون مع الجميع - يُبقون دائماً على شعرة التمايز وهذا ما جعلهم منبوذين مكروهين غير مرغوبين يعيشون فى « جيتو » خاص بهم ، ولكى يحافظوا على بقائهم أحياء فى وجه بحر الآخر ، كانوا أكثر الشعوب قدرة على التلون والوصول إلى صلب أو مركز القرار بالتحكم فى حركة الأموال ، وإقامة صلات وعلاقات دقيقة قادرة على اختراق نواة التحكم ، ومن ثم الإبقاء على تميزهم دون خطر الإنسحاق الكامل ، فهذا الخطر قد تعرضوا له مرات عديدة فى التاريخ ، ليس بحكم أساطيرهم فقط ، بل بقدر ما يقول التاريخ هذا فعلا)[1] وذلك باعتبار تعدادهم المحدود ، والذى تكفى أية هزة لتقلبهم رأساً على عقب ؟ . إنها مقاومة هائلة لعوامل الإفناء التاريخية والطبيعية ، فأين بالضبط يكمن سر هذه المقاومة ؟ ! . لقد حافظت أساطيرهم وعقائدهم على بنيتهم المميزة لا باعتبارهم أهل دين عام متروك أمره لأى من بنى البشر ليدخل فيه ، وإنما باعتبارهم بنى قوم محددين ينحدرون من شجرة واحدة يقف على قمتها (إبراهيم) ، وقبل ذلك كانت الشجرة المتفرعة من نوح فى (سام) ، (حام) ، (يافث) ، لها علاقة وثيقة ببنى إسرائيل أيضاً ، فهم فيها يشكلون مركز العالم وأصل التاريخ . (أنظر شجرة الأجناس فى الصفحة التالية) . بل إن (رب العالمين) قد تحول فى (اليهودية) إلى

(١) لقد توصل البروفسير مونتيه فى دراسته للوثائق الدينية إلى تجريد الكتاب المقدس من كل صفات الصحة التاريخية فيما عدا كتاب (أرمياء) ، وأرمياء هو أحد الملوك أو الأنبياء الأربعة الكبار لبنى إسرائيل (أشعياء . أرمياء . حزقيال . دانيلا) حيث تضم الحركة النبوية الإسرائيلية ١٧ نبياً .

إله قومى ، فبدلاً من تسيير العالم لحكمته ، يسير العالم (لحكمة) بنى إسرائيل وأهوائهم .

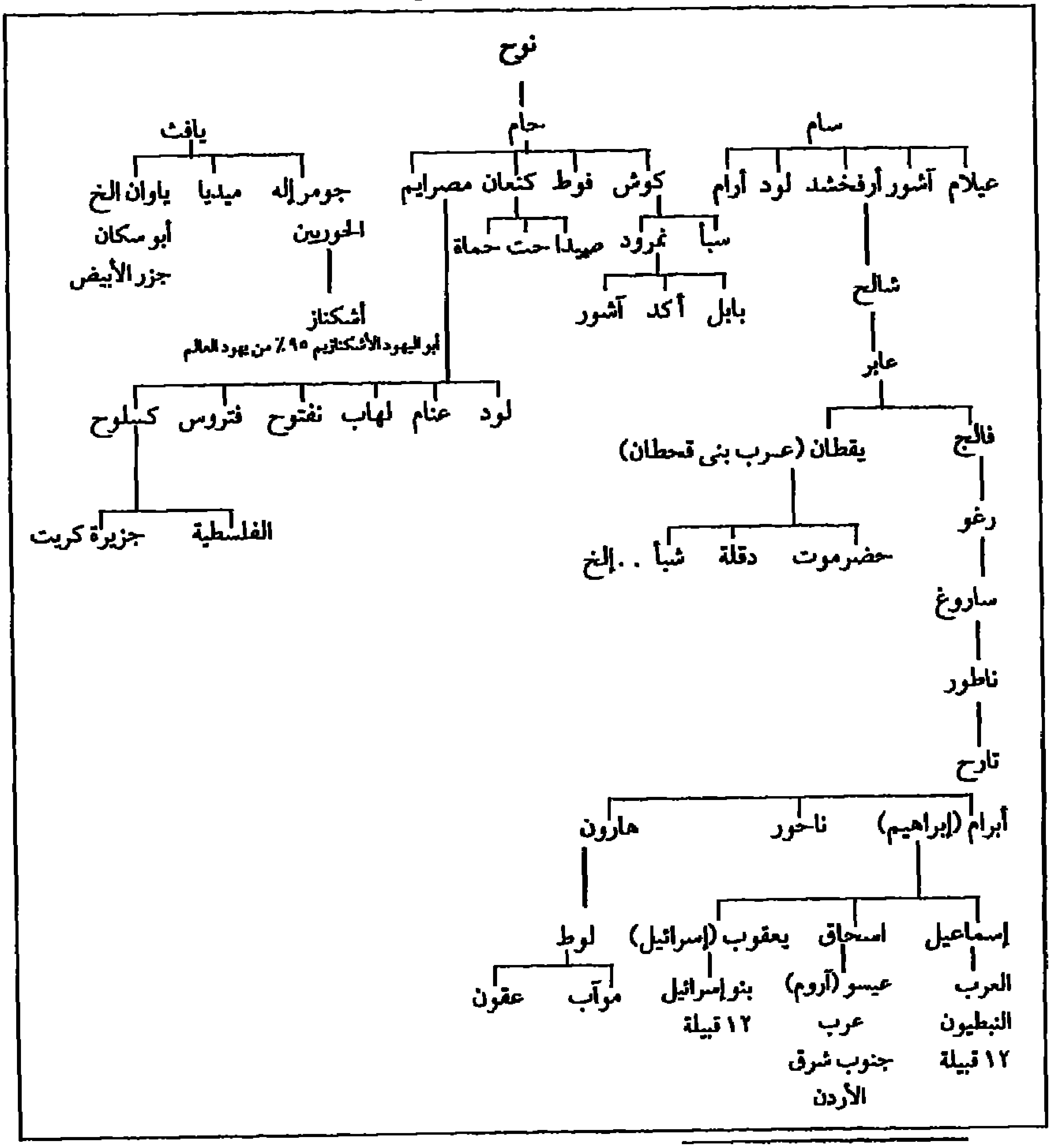
لكن هل تكفى عقائد قوم وأساطيرهم للمحافظة على تلك المقاومة فى وجه عوامل المزج والإفناء التى أشرنا إليها ؟ ! . يظل السؤال مطروحاً أمام تخصصات عدة وإجابات عدة .

علينا أن نعود مرة أخرى إلى النصوص لكى لا نبتعد عن موضوعنا .

لم يتورط القرآن فى تفاصيل النص التوراتى الذى جعل من يوسف (عنصرياً) حين يميز بنى أهله عن المصريين فى الوقت نفسه الذى لا يمس فيه الكهنة فى أعلى السلم الاجتماعى . الصورة كلها جعلت منه (وحشاً) قاسياً ، وهو يحوّل الأحرار عبيداً للملك ، فتلك الأموال التى اختزنها فرعون ، وذلك الحَب الذى زرعه الفلاحون ، وتلك المواشى التى اغتصبها (اليهودى) ، وذلك القمح ما هو إلا انتاج عمل الشعب المستعبَد بواسطة (يوسف) من أجل سيده . تقول التوراة بأن يوسف حل مشكلة المجاعة عبر تحطيم إنسانية المصريين .

انتفت من النص القرآنى صفات (النموذج اليهودى) ، ذلك الممسك بمراكز التحكم ، فيسخرها لنفسه عن طريق ولائه لسيده ، فالأمر لا يعنى القرآن العربى إلا فى إطار معانيه العامة ، وعبرته الدينية ، فيبدو يوسف إنساناً مظلوماً من طرف إخوة أكلهم الحقد والحسد . ستتعاطف معه منذ لحظة إلقائه فى البئر حتى لحظة صعوده من ذلك البئر إلى خدمة فرعون ، ويبدو لقاؤه بأخيه بنيامين وبأبيه ، وعفوه عن إخوته قبل ذلك اللقاء ، وقبل هذا رفضه لخيانة سيده تعففاً ، أموراً مثيرة للتعاطف والاحترام أيضاً . شخصية يوسف فى النص القرآنى نقية من تلوث شخصية التوراة ، وهى متماسكة متسقة من أول آية حتى آخر آية ، ونجحت فعلاً فى إبراز غايتها المعنوية ، بينما تدخل تلك الشخصية فى النص التوراتى روح

شجرة أجناس التوراة (*)



(*) مأخوذ من كتاب بنو إسرائيل جـ ١ المقدمة . ثروت الأسيوطى . الهيئة القومية للبحث العلمى . طرابلس ، ١٩٨٥ ، ص ١١٣ .

(لاحظ الطابع السياسى لشجرة الأجناس . عيلام بن سام بن نوح يتصدر كافة شعوب العالم . وعيلام بلد كورش صاحب أول وعد فى التاريخ بعودة اليهود إلى فلسطين ثم إن العيلاميين ألحقوا بالشعوب السامية حتى يصيروا من أقارب اليهود . أطلق اليهود أيضاً على كورش ملك فارس لقب المتوج من ياهو (اشعياء الثانى ٤٥ / ١) . أنظر ثروت الأسيوطى . المصدر نفسه .

لاحظ أيضاً اختزال العالم كله فى عدة أسماء تتفرع من شخص واحد ، وهى بالطبع لا تخضع لأى من مقاييس التأريخ العلمى ، وإنما تقع تحت بند (التاريخ) الأسطورى .

(اليهودى) ، فيبدو مجرد أحد آباء بنى إسرائيل ويبدو مشوهاً ظالماً - بمقاييس حكمنا الحالى طبعاً - لأن صعود يوسف من البئر هنا هو صعود يهودى ، ليضع النموذج لبنى إسرائيل من بعده فى التشبث والسباحة نحو مراكز التحكم والسيطرة على القرار ، فينثر بذرة مقاومة لتخرج زروعاً جماعية تتأصل فى بنى إسرائيل .

لن يكون المستشرق الإيطالى (كايتانى) على حق عندما يقول : إنَّ محمداً لم يفهم نصوص الكتاب المقدس ، وبأنه أخذ منها بشكل سيىء[1] ، لأن للنص القرآنى خصوصيته ، فرغم أن القصة واحدة عموماً ، إلا أنها توظف هنا لخصوصية الدعوة الإسلامية ، ولا يمكن أن تفهم إلا فى إطار الجدل المندلع بين محمد وأعدائه ، وروح المقاومة العظيمة التى لاقاها من المشركين لكل ما يقوله ، ولعلنا نستطيع أن نتبين ذلك بسهولة عند قراءة الآيات التى تلت قصة يوسف مباشرة من الآية ١٠١ إلى الآية ١١١ (رب قد أتيتنى من الملك وعلمتنى من تأويل الأحاديث فاطر السماوات والأرض أنت وليى فى الدنيا والآخرة توفنى مسلماً وألحقنى بالصالحين - ذلك من أنباء الغيب نوحيه إليك وما كنت لديهم إذ أجمعوا أمرهم وهم يمكرون - وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين - وما نسألهم عليه من أجر إن هو إلا ذكر للعالمين - وكأى من آية فى السماوات والأرض يمرون عليها وهم عنها معرضون - وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون - أفأمنوا أن تأتيهم غاشية من عذاب الله أو تأتيهم

---

(١) أنظر كتاب مقدمة حوليات الإسلام كايتانى . ترجمة أحمد شلوف ص ٣٨٢ ، حيث يقول كايتانى (واستطاع ابن عباس زمن الفتوحات الكبرى أن يتفهم بوضوح تفوق الحضارة المسيحية وأن يتعرف على العديد من العيوب والثغرات التاريخية للعقيدة الجديدة التى حاول محمد خلق أساس لها فى تاريخ اليهود القديم ولكنه لم يوفق فى ذلك بشكل كلى ، وربما كانت الأساطير المسيحية اليهودية التى وردت فى القرآن مع صعوبة القبول بها كافية للعرب الجاهليين ولكنها لم تكن كافية عند العالم المتحضر الذى يعيش خارج جزيرة العرب حتى يصدق بالعقيدة الجديدة . . . فقلد ابن عباس المسيحيين الأوائل الذين حاولوا بالطريقة نفسها تبرير عقيدتهم مستعينين فى ذلك بمحتوى كتاب العهد القديم والنبوءات الموجودة فيه . .) .

الساعة بغتة وهم لا يشعرون - قل هذه سبيلى أدعو إلى الله على بصيرة أنا ومن أتبعنى وسبحان الله وما أنا من المشركين - وما أرسلنا من قبلك إلا رجالاً نوحى إليهم من أهل القرى ، أفلم يسيروا فى الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم ؟ ولدار الآخرة خير للذين اتقوا أفلا تعقلون - حتى إذا استيأس الرسل وظنوا أنهم قد كذبوا جاءهم نصرنا ننجى من نشاء ولا يرد بأسنا عن القوم المجرمين - لقد كان فى قصصهم عبرة لأولى الألباب ما كان حديثاً يفترى ولكن تصديق الذى بين يديه وتفصيل كل شىء وهدى ورحمة لقوم يؤمنون) .

من رموز الكلمات تتضح دلالة المقاومة المكية لمحمد (فسورة يوسف مكية) وتتضح هذه المقاومة من خلف تلك الجمل / وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين - وما يؤمن أكثرهم - أفأمنوا أن تأتيهم غاشية من عذاب الله - قل هذه سبيلى - أفلم يسيروا فى الأرض - ما كان حديثاً يفترى ولكن تصديق الذى بين يديه .

وبسبب هذه المقاومة استدعى النص القرآنى كل أسلحته ليدافع عن الدعوة ، فيصبح يوسف (مسلماً) « توفنى مسلماً » مستخدماً آيات العقل فى الدفاع عن الدعوة (كأى من آية فى السماوات والأرض) مثبتاً للرسول بقول (يوسف) : (أنت وليى فى الدنيا والآخرة) لأن الله (ولى محمد أيضاً فى الدنيا والآخرة) ، وكذلك « وما أنا من المشركين » - « وما أرسلنا من قبلك إلا رجالا » - « حتى إذا استيأس الرسل . . جاءهم نصرنا » ، قاصاً القصص للعبرة ، بل ولوضعها فى موازاة أو فى بنية دعوته باعتبارها تتخطى أمر العبرة لأمر الدعوة ، لأن العبرة تجوز مع المؤمنين ، أما أمر الدعوة فهو أكثر شمولاً ، فحين يقول القرآن (وما أرسلنا من قبلك إلا رجالاً نوحى إليهم . .) فهو يقول بأن الأنبياء لم يكونوا ملائكة أو جناً ، وما هم إلا رجال مثل يوسف أو محمد يعيشون ويقاومون.

الظلم ويضعفون أحياناً لكنهم يثابرون على دعوتهم حتى ينتصروا ، وما طلب الآيات أو المعجزات إلا جهل (وقال الذين لا يعلمون لولا يكلمنا الله أو تأتينا آية) « البقرة ١١٨ » ، (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام والملائكة وقضى الأمر « البقرة ٢٠٠) . وتتابع الآيات الجدل المحتدم بين محمد وأعدائه فى كثير من السور القرآنية ، حيث يتضح حجم المقاومة المكية فى رفض الدعوة الإسلامية (ولو نزلنا عليك كتاباً فى قرطاس فلمسوه بأيديهم لقال الذين كفروا إن هذا إلا سحر مبين - وقالوا لولا أنزل عليه ملك ولو أنزلنا ملكاً لقضى الأمر ثم لا ينظرون - ولو جعلناه ملكاً لجعلناه رجلاً وللبسنا عليهم ما يلبسون) « الأنعام ٧ ، ٨ ، ٩ » . وفى الحقيقة لم تكن مقاومة قريش لمحمد بسبب أن هذه مجرد أساطير للأولين ، فمكة نفسها كانت تعيش بالأساطير ، ولا يمكن تخيل أهلها الوثنيين أكثر عقلانية من الإسلام ، فقد كانت لهم أساطيرهم واعتقاداتهم وكان لهم إيمان بالجن والملائكة والغيب أيضاً ، ولكن فى حدود الوثنية والوساطة أو الشرك بين آلهتهم والله الواحد ، فإن كان الأمر كذلك ، فلم كانت المقاومة المكية ناجحة إلى الحد الذى جعل محمداً يدعو فى مكة أكثر من عشر سنوات أو ثلاث عشرة سنة ولم يتبعه أكثر من تسعين شخصاً ؟ . لقد أجبنا عن هذا السؤال فى كتابنا « جذور القوة الإسلامية » تفصيلاً ، ونحب أن نشير باختصار إلى تحليلنا فنقول أن دعوة محمد فى البداية كانت نقضاً أو نفياً لما نام عليه العرب آلاف السنين ولا تكفى دعوة ما - أياً كانت - أن تغير عقائد الناس هكذا ببساطة خصوصاً وأنها بدأت فى مكة صرح الوثنية والمستفيد الأكبر من تجمع الآلهة حول الكعبة ، وهنا لا يكون الإسلام مجرد دعوة فى مواجهة دعوة فقط ، وإنما يصبح هدماً لمصالح ، وضرباً لفئات وطبقات متنوعة كانت ترتبط بالوثنية ارتباطاً مباشراً ، بدءاً بالأرستقراطية المكية وانتهاءً بالتجار الصغار

وأصحاب الحرف البسيطة الذين مارسوا مهنة أو أخرى على هامش الحياة التجارية المنتعشة فى هذا المركز الوثنى الكبير ، ولقد كان القرآن واعياً بهذا الأمر عندما قال (إن الذين كفروا لن تغنى عنهم أموالهم ولا أولادهم من الله شيئاً) ، فإن كان الوضع هو ذاك بالنسبة لمكة فلا يمكن أن يؤمل من بقية العرب خارجها أفضل من أهلها . ولكن ما الذى غير الحسابات بعد الهجرة ؟ ! تتوالى الأسئلة ، ولكى لا نبتعد عن موضوعنا يفضل الرجوع إلى التفاصيل فى الكتاب المذكور .

نعود الآن ونضيف بأن عمومية النص القرآنى ستجعله مفتوحاً بشكل دائم لكل أسئلة ما بين السطور وللخيال والاجتهاد . وعمومية الغرض أو الغاية من النص (الدعوة الإسلامية هنا) ستجعله حافزاً أيضاً للبحث عن تلك الغاية وراء المواقف والأحداث المتوالية أو حتى وراء تتابع الجمل وفك رموز الكلمات .

نخلص من تحليلنا للقصة ، إلى أن لها جانبين دينى ودنيوى :

الجانب الدينى / يوسف فى القصة القرآنية نبى يوحى إليه ، ورحلته من الجب إلى السلطة هى صعود نبوة فى كل خطوة من خطواتها ، بدءاً بحلمه وإخباره إياه وظلم إخوته له ، كان الطريق المقدر المؤدى به إلى خلاص بنى إسرائيل ، فرغم أنه يُظلم إلا أنه يعفو ، ورغم القسوة يرحم . قاده ظلم امرأة سيده إلى السجن ومن السجن إلى بيت الملك . كانت تحاول معه وكان يعف ، وكان تبريئها ليوسف خلاصاً لها من خطيئتها (كذلك ليعلم أنى لم أخنه بالغيب وإن الله لا يهدى كيد الخائنين «٥٢») . يوسف فى القرآن لم يكن مخلّصاً لبنى قومه فقط ، بل كان خلاصاً للمصريين أيضاً ، وهو فى القرآن مسلم مرتبط بالله الواحد ، وهو فى القرآن غير مشرك ، وهو إيحاء للمشركين بنبوة محمد أيضاً تضميناً وتصريحاً .

يوسف فى القصة الكتابية هو أب من آباء بنى إسرائيل أكثر منه نبى ، ورغم وجود كل العناصر الدينية فى الأسطورة اليهودية ، إلا أنها مشبعة أكثر بروح كهنوتية ، ملوثة بتصرفات غير (نبوية) .

القصة فى القرآن دعوة لمشركى مكة للإيمان بنبوة محمد عبر نبوة يوسف ، بينما هى فى التوراة مجرد تسجيل لتاريخ أحد آباء اليهود وأول حضور لهم فى مصر من خلال يوسف . والقصة فى القرآن مركزة كأنها تسجيل للحظة ، بينما تبدو فى التوراة نوعاً من التاريخ . وهى فى القرآن لا يهمها التاريخ ، تاريخ بنى إسرائيل بقدر ما يهمها الهدف الذى جاءت من أجله وهو دعم الدعوة الجديدة بجدلها المكى فى مواجهة قريش وأوثانها .

الجانب الدنيوى / هو فى القرآن تأييد للحكمة النبوية عبر إيحاء الله له بالحلم ، بينما هو فى العهد القديم مجرد خادم لفرعون وكهنته ، لا من أجل عيون فرعون وإنما من أجل مستقبل بنى إسرائيل فى مصر ، ورغم ذلك لا تنسى القصة دفن يعقوب فى موطنه الأصلى ، فولاؤهم الرمزى ليس للوطن الجديد الذى احتضنهم وأشبعهم بعد جوع ، وآواهم بعد تشرد ، إنما ولاؤهم يظل قائماً – ومستمراً عبر الأيام – لأسطورة العودة المتكررة .

يوسف فى القرآن عادل لا يظلم ، لا يسرق الأموال ولا الزروع ولا الحصاد ولا البشر ، وهو فى التوراة ملوث بالنموذج اليهودى ، وكأنه يرسم الطريق لكل الآتين بعده قائلاً (اتبعوا هذا الطريق لتحافظوا على نوعكم بنى إسرائيل رغم العواصف) وهى دلالة رمزية عن روح يهودية كانت قد سادت زمن ما يسمى (السبى البابلى) وانتقلت عبر العصور إلى عقول الكهنة قصصاً وأساطير ، فإن كانوا هم كذلك ، فلِمَ لا يكون كل أنبيائهم وآبائهم السابقين لهم مثلهم ؟ ! .

القصة القرآنية تقول (بعد أن وضع يوسف خطته لإنقاذ مصر من المجاعة كان عليه أن يخلص نفسه من التهمة الملصقة به زوراً ، وبدلاً من قول يوسف « اسألوا امرأة العزيز » قال للرسول الذى جاءه فى السجن « ارجع إلى ربك فاسأله ما بال النسوة اللاتى قطعن أيديهن ذهولاً واشتهاءً له » وهى تعبير عن شهادة موثوق بها ، لأن نساء عديدات سقطن فى الشهوة وقطعن أيديهن تقطيعاً فى عز النهار أمام بعضهن البعض ، فما بال الأمر إن تعلق بامرأة واحدة اختلت به ؟ ! . . إن الأمر ليس بيديه ، إنما بيد الطرف الآخر حيث ترقد الخطيئة . إن دعوة امرأة العزيز لصديقاتها كانت إيحاءً وتبريراً ، كانت إيحاءً لهن بأنها لم تخطىء حينما راودت يوسف عن نفسه ، ولسان حالها يقول « ها هو أمامكم . ماذا أراكن فاعلات ؟ !» لقد قطعن أيديهن . «إنَّ الأمر فوق إرادتى» . وهى بذلك تبرر خطيئتها أيضاً ، تبررها أمامهن بالخطيئة الكامنة فى أعماقهن باشتهاء يوسف ، لأن تقطيع الأيدى ليس مجرد تقطيع ، وإنما هو خطيئة كانت على وشك التفجر . . العيب إذن ليس فى يوسف « قلن حاشا لله ما علمنا عليه من سوء» . والثمن الذى قبضه يوسف من تقريره الحكيم أو من رؤياه هو براءته وخروجه من السجن لإنقاذ كل المصريين ، بينما فى أعماق القصة التوراتية هو خروج من السجن لجعل المصريين عبيداً لفرعون ولتوطيد بنى جلدته على حساب الشعب المصرى .

* * *

يحسن بنا أن نشير إلى أن «مالك بن نبى» قد قرأ قصة يوسف قراءة مقارنة[1] ، وهو يرى أن «رواية القرآن تنغمر باستمرار فى مناخ

---

(١) بعد أن انتهيت من كتابة تلك القراءة المقارنة عن قصة يوسف ، وقع فى أيدينا كتاب الظاهرة القرآنية لمالك بن نبى . ترجمة عبد الصبور شاهين . مكتبة دار العروبة ط ٢ / ١٩٦١ م . وهو يقوم أيضاً بقراءة مقارنة من ص ٢٤٠ - ٣٠٨ .

روحانى نشعر به فى مواقف وكلام الشخصيات التى تحرك المشهد القرآنى فهناك قدر كبير من حرارة الروح فى كلمات يعقوب ومشاعره فى القرآن ، فهو نبى أكثر منه أباً . . . وفى السجن يتحدث يوسف بلغة روحية محلقة سواء مع صاحبيه أم مع السجان ، فهو يتحدث كنبى يؤدى رسالته إلى كل نفس يرجو خلاصها » .

« وفى مقابل ذلك نجد الرواية الكتابية تبالغ بعض الشىء فى وصف الشخصيات المصرية - الوثنية بالطبع - بأوصاف عبرانية ، فالسجان يتحدث كموحد ، وفى القسم الخاص بتعبير الرؤيا فى القصة يرتسم رمز المجاعة فى صورة أقل إجادة ، فعبارة التوراة «فابتلعت السنابل الجياد » أما فى الرواية القرآنية فإنها تعقبها فحسب . وفى الرواية الكتابية أخطاء تاريخية تثبت صفة « الوضع التاريخى» للفقرة التى نناقشها ، فمثلاً فقرة « لأن المصريين لا يجوز لهم أن يأكلوا مع العبرانيين لأنه رجس عند المصريين (الأصحاح ٤٣ / ٢٣) يمكننا التأكيد بأنها من وضع النساخ الميالين إلى أن يذكروا فترة المحن التى أصابت بنى إسرائيل فى مصر وهى بعد زمن يوسف» .

« وفى رواية التوراة استخدم إخوة يوسف فى سفرهم « الحمير » بدلا من « العير » فى رواية القرآن ، على حين أن استخدام الحمير لا يمكن أن يتسنى للعبرانيين إلا بعد استقرارهم فى وادى النيل ، بعدما صاروا حضريين ، إذ أن الحمار حيوان حضرى عاجز فى كل حالة أن يجتاز مسافات صحراوية شاسعة لكى يجىء من فلسطين ، وفضلاً عن ذلك فإن ذرية إبراهيم ويوسف كانوا يعيشون فى حالة الرعاة الرحل ، رعاة المواشى والأغنام . . »[1] . ثم ينتقل إلى المناقشة

(١) بعد أن انتهيت من كتابة تلك القراءة المقارنة عن قصة يوسف ، وقع فى أيدينا كتاب الظاهرة القرآنية لمالك بن نبى . ترجمة عبد الصبور شاهين . مكتبة دار العروبة ط ٢ / ١٩٦١ م . وهو يقوم أيضاً بقراءة مقارنة من ص ٢٤٠ - ٣٠٨ .

النقدية للقصة ، وينفى نفياً قاطعاً إفتراض /

١ - أن النبى قد تشبع - دون علم - بالفكرة التوحيدية التى ربما تمثلها لا شعورياً فى عبقريته الخاصة ، كيما يفيضها بعد ذلك فى آيات القرآن .

٢ - أن النبى قد تعلم الكتب المقدسة اليهودية المسيحية تعلماً مباشراً وشعورياً ، لكى يستخدم ذلك فيما بعد فى بناء القرآن(١) .

وينطلق بعد ذلك مباشرة فى دحض فكرة وجود تأثير يهودى مسيحى فى الوسط الجاهلى ، ومن ثم فلا وجود لأى تأثير قد برز فى الظاهرة القرآنية ، ولذا فالقرآن بدءاً ونهاية موحى من عند الله ، وليس له أية قاعدة خفية أو بينة فى ثقافات العرب قبل الإسلام (تلك من أنباء الغيب نوحيها إليك ما كنت تعلمها أنت ولا قومك من قبل هذا فاصبر إن العاقبة للمتقين) «هود ٤٩» .

لسنا هنا بالطبع فى موقع مناقشة منهج «مالك بن نبى» فى عرضه لقصة يوسف ، إلا أن السمة الواضحة التى يمكن أن نشير إليها هو عدم التحرز عند إطلاق الأحكام المطلقة ، فرغم أنه يقول مثلاً « والوثائق المخطوطة عن العصر الجاهلى نادرة ، فإن ثروته الفكرية وأدبه الشعبى لم يحفظا إلا بطريق الرواية المشافهة ، ذلك الطريق الذى أوصل جوهر التراث إلى عصور الأدب والعلم الإسلامية» . يرى باستحالة - وكرر هذه الكلمة أكثر من مرة !! - وجود تأثيرات وحدانية على العرب قبل الإسلام . وذلك لأن القرآن يعتبر حجة مخطوطة ذات وثاقة تاريخية لا تقبل الجدل عن العصر الجاهلى » . وهذه الوثيقة « تؤكد مرات كثيرة أن لا وجود لأى تأثير دينى فى العصر الجاهلى »(٢) .

(١) بعد أن انتهيت من كتابة تلك القراءة المقارنة عن قصة يوسف ، وقع فى أيدينا كتاب الظاهرة القرآنية لمالك بن نبى . ترجمة عبد الصبور شاهين . مكتبة دار العروبة ط ٢ / ١٩٦١ م . وهو يقوم أيضاً بقراءة مقارنة من ص ٢٤٠ - ٣٠٨ .

(٢) المرجع السابق نفسه ص ٢٩٦ ، ٢٩٧ .

إبن نبى يعتبر القرآن هنا وثيقة تاريخية ، بمعنى آخر كأنه كتاب فى التاريخ أو البحث التاريخى أو الاجتماعى عن مسألة الوحدانية فى العصر الجاهلى ، وما دامت الوثائق الأخرى نادرة أو منعدمة ، فمعنى ذلك – فى منظوره – أنه من الاستحالة وجود أى تأثير وحدانى « كتابى » على العرب فى الجاهلية .

فرغم أن القرآن الكريم يعتبر وثيقة مهمة جداً فى كشف أبعاد الحياة الجاهلية ، إلا أنه لا يعتبر مجرد وثيقة تاريخية تسجيلية ، وإنما هو كتاب إرشادى عام قد أشار لبعض مظاهر الحياة الجاهلية ولم يؤرخ لها تفصيلياً أو يعرضها من جميع جوانبها ، وأحياناً ، بل كثيراً ما تكون الإشارات غير مباشرة تستنتج فقط من ثنايا النصوص أو ترد فى معرض شرح الآيات .

أمر آخر هو أن أغلب الروايات التى وصلت حول هذا الأمر كانت تؤكد وجود اليهودية والنصرانية كدعوتى توحيد ، والحنفاء والصابئة كصبغة رافضة للوثنية وذلك لمدة طويلة بين العرب فى شبه الجزيرة العربية ، بل إن القرآن نفسه قد ذكر ذلك كثيراً وفى آيات متنوعة . كذلك لا يمكن تخيل أن العرب ، وخصوصاً أهل مكة الذين جابوا البلاد القريبة والبعيدة من أجل التجارة لم يقابلوا رهباناً وأديرة وكنائس ومعابد وديانات متنوعة ، بل قد ذكر فى كثير من الروايات أن صور العذراء والمسيح كانت تجاور التماثيل والأصنام وصور الملائكة(١)

فإن لم تكن هناك وثيقة تاريخية باقية من العصر الجاهلى ،

(١) أنظر جواد على . تاريخ العرب فى الإسلام . ص ٥٨ , أنظر أيضاً طه حسين فى الشعر الجاهلى ص ١٤٧ .

« . . تغلغلت النصرانية إذن كما تغلغلت اليهودية فى بلاد العرب وأكبر الظن أن الإسلام لو لم يظهر لانتهى العرب إلى إحدى هاتين الديانتين فى أغلب الظن . . » .

وذلك باعتبار أنه لم يكن عصر كتابة بالنسبة لهم ، فليس معنى ذلك نفى مسألة التفاعل بين الديانات المختلفة الموجودة قبل الإسلام ، فتأخذ الوثنية بعضاً من ملامحها وتأخذ هى من الوثنية ملامح أخرى ، وإلا معنى ذلك أنا سننساق فى اتجاه ضد طبيعة الأشياء .

ثم إن القرآن الكريم نفسه لم ينف هذا الأمر ، ليس بحكم نصوصه فقط ، بل وأيضاً بحكم المعارك والجدل الدائر بين الإسلام فى لحظة صعوده وبين اليهود والنصرانيين المتواجدين بقوة فى ساحة الصراع .

***

الدلالات النفسية

لا نريد أن نبحث فى هذه القصة عن وجه تاريخى ، لأن لعملية التأريخ شروطاً ومناهج تختلف كلياً عن شروط القصص الدينى ، ولكن ما أكثر أن تجد من دلالات نفسية داخل هذه القصة المشهورة ، ولا نريد أن نتحدث عن الدلالات النفسية الذاتية لأبطالها ، بقدر ما نتحدث عن دلالات كلية فى العلاقات الرمزية القائمة بين أشخاصها .

لقد أشرنا ضمناً إلى الإيحاءات النفسية للغة القص القرآنى ، أو للغة القص التوراتى ، ويمكن أن تجد هذه الإشارات مبثوثة هنا أو مبثوثة هناك .

وما نفعله هنا ، قام به « فرويد » منذ ما يقارب القرن من الزمن ، وهو يضع يديه على السيكولوجية الجماعية للشعوب سواء فى تناوله للقصص التوراتى أو فى تحليله النفسى لتطور الشعوب ،

وفى ربطه بين الأنثروبولوجيا وعلم النفس التحليلى لقصة موسى ، الذى يعتبره مصرياً وليس إسرائيلياً ، أو فى عمله فى الخط نفسه على الشعوب البدائية فى كتابه الشهير « الطوطم والتابو » .

أما قصة يوسف فتتعلق بالدين اليهودى ، أى فى مرحلة أكثر تقدماً من مراحل الإعتقاد البشرى .

ومع هذا فقد تبقى جذور عقائد قديمة فى الديانات الجديدة ، وقد تتشوه المعانى وتنحرف الدلالات لتأخذ أشكالاً مغايرة . ففى قصة يوسف صراع بين أبناء كثيرين مع أب مهددة حظوتهم لديه ، فى انتقالها لأخ صغير من امرأة أخرى ، كان أثيراً إلى قلب يعقوب ، وبدلا من أن يقتلوا الأب ، حاولوا قتل الأخ أو ظنوا أنهم قتلوه ، وإن كان النص القرآنى أو التوراتى قد تضمن كرهاً كامناً خفياً غير ظاهر بين الأب وأبنائه (. . يا بنى لا تقصص رؤياك على إخوتك فيكيدوا لك كيداً . .) . إنه ظن بالكيد مؤكد ومؤسس على خبرة سابقة ، اتضح عندما (حلم يوسف حلماً وأخبر إخوته . . فازدادوا أيضاً بغضاً له . .) فإن بحثنا عن حالة نفور بين أب كقائد عشيرة وبين أبناء ، سنجد محاولة موجهة للأخ بدلاً من الأب ، وفى هذا الاتجاه تبدل أو إبدال موح قد يطرح تساؤلاً / هل هناك دليل على أن قتل الأخ قد يعنى فى معناه البعيد قتل الأب ؟ إنَّ إبدال حالة الكره إلى صبى صغير ، يتعلق بالأب ، ذلك الذى أعطى عواطفه للأخ ومنع عواطفه عن الكبار ، وبدلاً من أن يقتلوا الأب المالك لهذه العواطف ، أزاحوا الأخ المستحوذ عليها ، أى قتلوه فرضياً ، قتلوا الأب متجسداً فى يوسف . إنَّ إحياء القصة ليوسف - إخراجه من البئر - بعد موته الرمزى ، هو حالة تكفيرية ، بعودة الحياة للأب الذى مات كمداً على حبيبه ، بل عودة بصره بعد شمه لثوب يوسف وقوله بأن فى الثوب رياح يوسف وعودته للإبصار تعنى

عودته للدنيا ، بعد أن حرمه الأبناء من حبيبه ، وقد كانوا قد عاقبوه في صغيره الذي أكله الذئب . ذروة التكفير تبدو في إعلاء يوسف لمرتبة توازي مرتبة الأب الأصل مرتبة النبوة ، بل ويصبح أباً فعلياً لبني إسرائيل في مصر .

أما تحريمات سفاح القربى وأكل بعض الحيوانات ، فكانت قد تأسست منذ عهد بعيد ، وتحتاج دراسة في العقائد القديمة في هذه المنطقة ، أو في بلاد ما بين النهرين .

يعلو يوسف ، ويعلو بنو يعقوب من بعده ، والعلو انتقال لمنزلة النبوة ، أي المنزلة الوسيطة بين الله وبين البشر فبعد أن كان الآباء أو الأجداد يُعبدون قديماً ، فإنهم نزلوا مرتبة في ظهور الأديان وأخذوا موقعاً وسطاً بين الأبناء والآلهة ، ويتحول يوسف إلى رمز لإعلاء كل يهودي ، رمزاً لكل أبناء يعقوب ، رمزاً وأباً . فهو بإمكاناته الوسطية بين الشعب وبين الآلهة ، حل أيضاً محل الأب ، الذي يبدو في القصة مجرد أب ، وفي القصة القرآنية نبي .

وترمز القصة بوضوح أيضاً إلى وساطة يوسف بين الفرعون (الإله) وبين الشعب ، فبدونه (لا يرفع إنسان يده ولا رجله في كل أرض مصر) . ولم ينس (الإله المصري) أن يقول ليوسف « أنا فرعون » .

هنا تتغير القصة وتبقى جذور متشابهة وإحلالات قد ترتبط بتقدم البشرية من الطوطمية للأسطورية للدين . وبالتالي تنحرف البقايا القديمة .

ولا تعود كما كانت هي هي ، لتأخذ مواقع مغايرة ، لكنها تؤدي دلالات قديمة في عمق الدلالات الجديدة التي أرادتها الحالة المختلفة .

السؤال الآن : أليست تحليلات فرويد حول القصص البدائي

مجرد فرضيات لا أكثر؟ ! . ونجيب : بلى . الأمر افتراضى ، ولكنه انبنى على آثار الشعوب البدائية والتى ما زال بعضها قائماً .

القسم الثانى

المرونة والتآثر فى النص الدينى

المرونة والتآثر فى النص الدينى

لقد أشرنا إلى طبيعة البنية اللغوية للنص القرآنى ، وإلى طبيعة بنية الموضوعات القرآنية فى أماكن متعددة من هذا الكتاب ، وقلنا إن البنيتين كلتيهما مفتوحتان غير منغلقتين . ولعل اتساع حدود التأويل ما هو إلا انعكاس للأولى ، وانطلاق الاجتهاد تعبير عن الثانية ، وإن كان الموقف (المحافظ) قد حاول إغلاق الدائرتين بإحكام وصل حد اختلاق ووضع الأحاديث النبوية ، لكى تضع للنص القرآنى مفاتيح جاهزة لتفسيره وتأويله . وهو أمر ليس غريباً على كل المواقف فى التاريخ ، فما أن تبدأ فكرة ثورية فى السيادة حتى يتلقفها من يستطيع أن يؤطرها ويجمدها ويجعلها تقف فى مهب الريح تبعاً لعوامل اجتماعية أو سياسية أو مصلحية ، فتبدو الفكرة جامدة لا تتطور ، وتبدو متراجعة إلى الوراء . لا شك أن الزمن يتجاوز كل الأفكار ، فما يكون متقدماً فى عصر يغدو متخلفاً فى عصر آخر ، وما هو نقدى فى زمن يبدو محافظاً فى زمن آخر ، فليست هناك فكرة واحدة صالحة لكل العصور .

نحن هنا نعالج أمراً آخر قد يمس هذه الحقيقة بقوة أو قد يقترب منها ، لكننا نتحدث عن بنية منفتحة على جميع الأسئلة وأن إجاباتها لم تكن أبداً جاهزة إلا فى حدود المباشرة الإجرائية ، وخلف تلك الإجابات التنفيذية كانت ترقد أسئلة ربما لم تخطر ببال أحد حينذاك . وربما تكون تلك الحرية فى السؤال ثم الحرية فى استنباط الإجابات هى التى جعلت البعض يتعسف فى رؤيته الذاتية الموازية لتلك الحرية ، اعتقاداً منه بأن ذلك نقص يجب سده ، أو فراغ يجب ملؤه ، أو خلل يجب إصلاحه ، أو فى أحسن الأحوال يجب فهمه بطريقة أخرى : أى بتأويله .

لقد ارتبطت بنية اللغة ببنية الموضوع ، حيث لا يمكن فصلهما إلا تعسفاً . وارتبطت بنية الموضوع بالتغيرات أو التحولات التي كانت قائمة على قدم وساق خلال عمر الدعوة الإسلامية فى حياة النبى ، وخصوصاً بعد الهجرة . تلك التحولات الهائلة نسبياً ، كانت منفتحة دائماً على تبدلات جديدة . فمن مجموعة صغيرة ، مطاردة ، إلى هيئة إسلامية ، إلى جيش يخوض معارك يومية فى صحراء يجب أن يخضعها ، وقلْب موازين كثيرة كانت القبائل العربية قد اعتادتها منذ آلاف السنين ، فما كان يمكن ، ولا يجوز لأحد أن يتصور أن النصوص المواكبة لتلك التحولات ستأتى جاهزة مرة واحدة ثم تكون مغلقة على لحظة بعينها ، وإلا لما حدث الانتصار الباهر بإخضاع القبائل وتكوين أساس لدولة مركزية على أنقاض العشائر المتناثرة هنا وهناك ، بما تعنيه كلمة دولة من جيش وعتاد وقوانين وطرق تجارة وهيكل اقتصادى واحد و (سلطة) سياسية واحدة ، وقفزات مركَّبة بحكم تسارع الأحداث واندلاع الصراع بلا توقف فى فترة قصيرة جداً إذا قيست بعمر التاريخ .

ظل الانفتاح مستمراً ، وسيظل هكذا طالما كانت أزمة الصعود

عالقة بالمجتمع الإسلامى حتى استقرار الإمبراطورية ثم رسوخ المفاهيم وبداية الإنهيار للحضارة الإسلامية الذى صحبه إغلاق الاجتهاد وحرفية المورروث وقطعيته ، ظناً بأن ذلك سينقذ السفينة من الغرق ، أو خوفاً من الجديد الذى يحمل فى طياته هدماً لذلك البناء الذى بدا ضعيفاً . فبدلاً من المواجهة ، انزوى الضعيف يضع السور العالى وراء الآخر ، والحدود وراء الأخرى ، ويغلق أى إمكانية للجدل خوفاً من الوافد المتلمظ . . إنها طبيعة الإنهيارات لا شك ، فزمن السقوط لا يمتلك أية مرونة فى التعامل مع الأزمة ، وزمن الصعود ، تصلب الأزمات طوله وتقويه وتجعله أكثر مرونة فى المواجهة . المرونة التى بدت ليس فى هيكل الموضوع فقط ، بل فى تغيره أو فى تطوره ، وذلك فى ما عرف (بالناسخ والمنسوخ) الذى جاء استجابة لأزمة صعود المد الإسلامى أيام الرسول ، رغم أن البعض اعتبره عبئًا على النص الإلهى ، فحاول بكل الطرق أن يسلبه جوهره بعملية التأويل وثنى ذراع الآيات والأحاديث والمواقف . اشترك فى ذلك القدماء مع المحدثين ، وهم فى ذلك يقومون بعمليتين متناقضتين :

فمن يظن بأن العصمة الإلهية لا تقبل « بالناسخ والمنسوخ » ، لأنه « لا تبديل لكلمات الله » ، ومن ثم نكون فقط قد أخطأنا الفهم وعلينا أن نفهم الأمر بطريقة أخرى لكى لا نقع فى فخ النسخ ، يحاول أن يجمد النص عند تأويل محدد ، لا يتعالى فقط على لحظته التاريخية ، بل ويتعالى على فهم الرسول لذلك النص لحظة نزوله عليه ، وإن لم يقل هذا صراحة ، يقله ضمناً . ومن هنا يغلق الباب على شكل محدد من المفاهيم . قد تتعدد التأويلات ، ولكن لكل تأويل فى حد ذاته دائرته المغلقة على تصور متعال على لحظة النص وعلى شخص النبى .

ومن يظن بأن نسخ بعض الأحكام بأحكام مختلفة (متطورة أو مناقضة) هو أمر مُختلَف عليه وبلا اتفاق ، نظراً لتباين وجهات النظر حول موقف الرسول نفسه ، أو رأى الصحابة أو تأويل البعض ، وبالتالى فهو يمتلك شرعية فى أن يقبل حكماً أو آخر قيل عنه بأنه نسخ ، وشرعيته قد تكون مستمدة من منهجه فى التحليل ، وهو هنا يفتح الباب لا على نمط محدد من المفاهيم ، وإنما على (اللانمط) متيحاً لأى منهج كان شرعية أن يقبل أو يرفض ، وهو فى الحقيقة بدلاً من أن يعتمد على (انفتاح) النص فقط ، يهدمه ويجعله عرضة لهوة (اللا تاريخية) وهى هوة (أدلجة) لا تختلف عن الذين يغلقون الدائرة فى شيء إلا فى طبيعة الأداة ونتائج عملها .

نحن لا نتحدث بالطبع عن انفتاح مطلق ، وإلا نكون قد تجاوزنا طبيعة العلم ودخلنا فى محيط الأهواء أو الأيديولوجيا ، لكنه انفتاح نسبى ، تنبع نسبيته من الظروف التى أتى فيها النص الدينى (قرآناً نزل أو حديثاً جاء) ، وهى ظروف نواة كان الرسول قد شكلها فى شبه جزيرة العرب ، وشبه الجزيرة العربية محيط لا شك ضيق الآن بالنسبة لاتساع رقعة الإسلام ، والإسلام نفسه - رغم عالمية دعوته - نسبى بحكم أن العقائد البشرية شديدة التنوع .

ترتبط نسبية الانفتاح بحجم التغيرات الكبيرة ، ولا يمكن أن تتجاوز تلك العلاقة الحركية القائمة بين حدث وآخر ، أو بين تغير وآخر . فإن رأينا تلك التغيرات الآن ، فنحن لا نراها تغيرات قائمة أو تحولات تجرى فى عصرنا الآن ، وإنما هى تحولات حدثت فى عصرها ونستطيع أن نرصدها من خارج زمانها الخاص ، ونستطيع أن نضعها فى سياقها التاريخى ، وهى من هذه النقطة بالذات ليست مطلقة بلا حدود .

ولكن ، رغم أن الانفتاح هو ابن عصره ، إلا أنه يحمل صفة

من صفات الاستمرار بحكم أن المنفتح قابل للإضافة والأخذ والعطاء . لكن إلى أي مدى تتوقف تلك التركيبة (المنفتحة) عن امتلاك صفتها الأساسية ؟ ! أى متى بالضبط تتحول البنية التى كانت منفتحة إلى بنية مغلقة ؟ ! .

المجتهدون فى كل عصر ومن كل اتجاه ، لا يغلقونها بحكم أن العقائد الدينية أمر يتجاوز التاريخ ويعبر الأزمنة ، والمحافظون يغلقون الباب أو هم أغلقوه وانتهى الأمر .

فما رأى العلم ؟

باختصار ، تتوقف البنية المنفتحة عن انفتاحها عندما تتوقف عن التفاعل أو الأخذ من الجديد ، وعندما تقف أيضاً حجر عثرة فى وجه التطور ، أى عندما لا تستطيع طرح أسئلة جديدة ، أو عندما لا تقبل أى أسئلة جديدة ، أو عندما لا تستطيع تقديم أى إجابات مواكبة لأسئلة الزمن الآخر ، أى فى زمن غير زمنها . فهل معنى ذلك أنها تموت حينذاك ؟ . نعتقد بأنها لا تموت ، بل إنها تتحول فى اجتهاد المجتهدين وانغلاق المحافظين وفى رموز ومشاعر وبناءات ثقافية واجتماعية وإنسانية ، وهى صفة من صفات كل شىء فى الطبيعة ، فكل مادة تتحول إلى شكل آخر لأن المادة لا تفنى أو تذهب إلى العدم .

هكذا يستفيد العلم من أساطير الشعوب ، وهو يبحث فى دلالتها النفسية والوجودية والاجتماعية والتاريخية ، فهو يتعامل معها باعتبارها أساطير ، بينما الذين عاشوها ويعيشونها يتعاملون معها باعتبار حقيقتها ويقينيتها التاريخية التى لا تقبل الشك .

أمثلة تطبيقية :

في هذا المثل ، سنعبر عرضياً من آية لأخرى ومن سورة لسورة ، لنبين إلى أى حد كانت تقوم التحولات بفعلها في النص تآثراً وتفاعلاً . فرغم أنه لم تكن بمكة حكومة مركزية ولا ملك ولا تاج ولا عرش ولا رئيس واحد ولا جيش ولا سجن ولا حاكم مدنى أو عسكرى ، إلا أنها سادت جزيرة العرب بحكم التحكم فى الحاجات الاقتصادية والدينية للقبائل العربية . ومع اتساع التجارة ، اتسعت الحرية الدينية متعددة الأوجه ، فبجانب الآلهة الوثنية فى الكعبة ، انزرعت تماثيل المسيح والعذراء ، وكان لليهود مدارس خاصة بهم ، ووجد الأحناف الذين لم يدخلوا يهودية أو نصرانية ولم يقبلوا الأوثان[1] ، ورغم أن الحياة الوثنية كانت هى الغالبة على الفكر الدينى لمعظم القبائل العربية فى بلاد الحجاز ، إلا أن الحرية الدينية التى أتاحتها الكعبة كانت ضرورية لاستقرار الحياة التجارية لأهل مكة . وكانت الوثنية المتطورة وسيلة جذب للقبائل إلى الأسواق ، ولذا تكدس فى الكعبة وحدها أكثر من ٣٦٠ إلهاً وصنماً وصور المسيح والعذراء والأنبياء والملائكة كما تذكر الروايات[2] . ولما أصبحت كل آلهة القبائل حول الكعبة ، لم لا يحج إليها العرب فى موسم التجارة الكبير ؟

هنا يوظف الدين لمصلحة السيادة المكية على جزيرة العرب ، لكن دخول محمد كان من خارج الهيئة الدينية المكية ونقضاً لها ، وفى نفس الوقت كان مطالباً بحق إلهه الواحد فى الكعبة - البيت ،

---

(١) أنظر فى ذلك جواد على . تاريخ العرب فى والاسلام . ص ٥٨ .

(٢) أنظر فى تفصيل ذلك المعدل العالى التمركز الثقافى فى مكة والذى أنتج فى النهاية الإسلام لقد بنينا هذا المعدل وفصلناه كاكتشاف فى كتابنا الفوضى والتاريخ . . (تحت الطبع) . دار سينا للنشر . القاهرة .

ولأن حق الإله الواحد حق مطلق ، فهو نفى لكل الآلهة المحتلة للبيت ، فالنبى لم يملك حينذاك إلا أن يدعو بالإقناع والحوار ، طارحاً تلك الدعوة فى ظل معنى أكده باستمرار « ما أنا إلا بشير هذه الأمة » (ليس لك من الأمر شيء أو يتوب عليهم أو يعذبه فإنه ظالمون) « آل عمران ١٢٨ » (أم يقولون افتراه قل إن افتريته فعليّ إجرامى وأنا بريء مما تجرمون) « هود ٣٥ » ، (كتاب أنزل عليك فلا يكن فى صدرك حرج منه لتنذر به وذكرى للمؤمنين) « الأعراف ٢ » . هكذا كانت الدعوة فى بداياتها اختباراً لصلابة الجدار الفكرى والقيمى الذى ساد جزيرة العرب لعدة قرون ، وهى توظيف للحرية الدينية . فإن كان العرب جميعاً نصيبهم داخل البيت ، فلم لا يكون لإله محمد نصيبه أيضاً ؟ . لكن إله محمد كان يطرح فى عمق دعوته احتمالية الصراع لإحلال الواحدية مكان التعددية . أى أنه كان صراعاً كامناً ينتظر فرصة التفجر . . (لا إكراه فى الدين قد تبين الرشد من الغى) (قل لا أقول لكم عندى خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول لكم إنى ملك أن أتبع ما يوحى إليّ . .) «الأنعام» ، فترد قريش بلغة السيادة : (إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء . .) « الأنعام ٩١ » . ويستعر الجدل بين المسيطر وبين الباحث عن موطيء ليسود ، فالمسيطر لا يمكن أن تتغير عقائده لمجرد داع يدعو ، بل إنّ الدعوة الجديدة كانت ضرباً للتعددية ، وبالتالى ضرباً لمصالح سادة مكة الاقتصادية ، فيضيق صدر النبى من رفضهم وتعنتهم (فلعلك تارك بعض ما يوحى إليك وضائق به صدرك أن يقولوا لولا أنزل عليه كنزاً أو جاء معه ملك إنما أنت منذر والله على كل شيء وكيل) « هود » . وينقلب الأمر بانتقال المجموعة الإسلامية الأولى من مكة إلى المدينة ، فينظر الرسول إلى مكة بعد قرابة ثلاثة عشر عاماً من خارج سورها الحديدى ويكتشف

ثغراته . تحين ساعتها فرصة التفجر الكامنة التى انتظرت طويلاً قبل أن تتفتق على هيئة الجهاد أو (الكفاح المسلح) إن جاز التعبير . (قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين) .

بقتالهم تتحقق أهداف تبدو فى ظاهرها انتقامية للاضطهاد الذى عاناه المسلمون ، وللطرد خارج وطنهم وتتمثل فى هزيمتهم كمشركين ، وستشفى الصدور المسلمة من المرارة والغضب الذى انطوت عليه تجاه مضطهدهم . هذا إن أخذنا وحدات النص تتابعاً ، فسيبدو التتابع عملاً تفريغياً بالمعنى النفسى ، فشفاء النفس هو نهاية التفريغ الذى يحدث بعد ثورة غضب ، ووسيلته القتال الذى يجعل الآخر (العدو) مهاناً ضعيفاً معذباً مهزوماً ، وهو بالمعنى (الهيدروليكى) نقل من وعاء الأول إلى وعاء الآخر نفس المادة التى كانت تملؤه (الاهانة والعذاب والمطاردة) ، لكنه ليس مجرد تفريغ فحسب ، لأن التفريغ قد يحدث تجاه أى هدف ، أى ليس من الضرورى أن يوجه لحدث أو مراكم آلية التفجر ، لكنه تفريغ موجه يأخذ صبغة اقتصادية وأبعاداً انتقامية تجاه صانع محدداته النفسية .

نعود إلى موضوعنا فنقول بأن الصراع أخذ أبعاداً جديدة حيث يتم توظيف النص (للسياسة) ثم يتم توظيف السياسة لصالح النص ، فالسيف قد بدا مسيطراً على مجرى الأحداث ، لكنه كان قد أخضع الجدل أو النص لقوة تحكمه وتحدد مصيره (فلا تهنوا وتدعوا إلى السلم وأنتم الأعلون) بينما يقول فى مكان آخر (وإن جنحوا للسلم فاجنح لها) (وإن يريدوا أن يخدعوك فإن حسبك الله . .) ، لكنه قال أيضاً (قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون) . حقاً

قال تعالى (لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم فى الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم . .) ، وقال (ادعُ إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين . .) لكنه قال أيضاً (فقاتلوهم أو يسلمون) وقال (فاضربوا فوق الأعناق واضربوا منهم كل بنان . .) .

أترون معى اتساع حدود النص ومفاهيمه بين أمرين متعارضين كأمرى السلم والحرب ، لدرجة أن نصوصاً كهذه تجعل البعض يؤول الهزيمة (سلماً) بينما يجعلها البعض الآخر (خيانة) ، وهذا ليس ذنب النص الذى جاء مواكباً لحركة تغيرات وشروط صراع استمر ما يقارب الثمانية أعوام صعوداً وهبوطاً ، مداً وجزراً . فالجهاد كان وسيلة فرضت على المسلم لتحقيق حلم أو استراتيجية اكتملت ونضجت عبر سنوات طويلة من الجدل والكفاح والمناورة ، وفى هذه الحالة لابد أن يتناسب (التكتيك) والوسيلة مع الأهداف الكبرى ، فإن كانت اللحظة تحتم المصالحة (وإن جنحوا للسلم فاجنح لها) وإن كانت اللحظة تحتم الانقضاض (فلا تهنوا وتدعوا إلى السلم وأنتم الأعلون) لأن شروط السلم هى شروط المنتصر فقط ، أما ما عدا ذلك (فاضربوا فوق الأعناق واضربوا منهم كل بنان . .) .

هكذا بدا النص مرناً ، ولكنه رغم ذلك مرتبط بشروط لحظته وبأسباب نزوله وإن كان فى عمومه يحمل إمكانية تأويلات بلا حدود ، وهو ما يحدث فعلاً على أرض الواقع .

إنَّ المرونة لم تكن فقط فى التعامل مع التغيرات الطارئة ، بل كانت أيضاً مع ثوابت وعادات وعقائد وأعراف كانت قائمة وظلت قائمة ، لكنها أخذت روحاً إسلامية ، فليس كل قديم غير صالح

دائماً ، لأن من القديم ما يكون صالحاً للمستقبل وضرورياً له . هنا تأخذ المرونة اتجاهين ، أحدهما فى التعامل مع متغيرات الحاضر من أجل المستقبل ، وثانيهما فى التعامل مع الماضى من أجل الحاضر والمستقبل معاً .

من الماضى بقى « حج البيت وزيارته ، والختان ، والنكاح ، وإيقاع الطلاق إذا كان ثلاثاً ، وللزوج الرجعة فى الواحدة والاثنتين ، ودية النفس مائة من الإبل ، وتفريق الفراش فى وقت الحيض ، والغسل من الجنابة ، واتباع الحكم فى المبال فى الخنثى ، وتحريم ذوات المحارم بالقرابة والصهر والنسب ، وهذا أمور مشهورة عنهم ، وكانوا مع ذلك يؤمنون بالملكين الكاتبين ، قال الأعشى وهو جاهلى :

فلا تحسبنى كافراً لك نعمة على شاهدى يا شاهد الله فاشهد

ويؤمن بعضهم بالبعث والحساب ، قال زهير بن أبى سلمى وهو جاهلى لم يلحق بالإسلام ، فى قصيدته المشهورة التى تعد من السبع :

يؤخر فيوضع فى كتاب فيدخر ليوم الحساب أو يعجل فينقم

وكانوا يقولون فى البلية وهى الناقة تعقل عند قبر صاحبها فلا تعلف ولا تسقى حتى تموت ، إن صاحبها يجىء يوم القيامة راكبها وإن لم يفعل أولياؤه ذلك بعده جاء حافياً راجلاً . . وكان رسول الله (ص) على دين قومه ، يراد على ما كانوا عليه من الإيمان بالله والعمل بشرائعهم والختان والغسل والحج والمعرفة بالبعث والقيامة والجزاء ، كان مع هذا لا يقرب الأوثان ولا يعيبها ، وقال بغضت إلىّ غير أنه كان لا يعرف فرائض الله تعالى والشرائع التى شرعها لعباده على لسانه حتى

أوحى إليه . . إن الإيمان هو الإقرار لأن آباءه الذين ماتوا على الكفر والشرك كانوا يعرفون الله تعالى ولا يؤمنون به ويحجون له ويتخذون آلهة من دونه يتقربون بها إليه تعالى وتقربهم فيما ذكروا منه ويتوقّون الظلم ويحذرون عواقبه ويتحالفون على أن لا نبغى على أحد ولا نظلم . . »[1] .

لهذا عندما يقول تعالى (وكذلك أنزلناه حكماً عربياً) « الرعد ٣٧ » ، (إنا أنزلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون) « يوسف ٢ » ، (وكذلك أنزلناه قرآناً عربياً . .) « طه ١١٣ » ، (قرآناً عربياً غير ذى عوج لعلهم يتقون . .) « الزمر ٢٨ » ، (كتاب فصلت آياته قرآناً عربياً لقوم يعلمون) فصلت ٣ » ، (وكذلك أوحينا إليك قرآناً عربياً . .) « الشورى ٧ » ، (وهذا كتاب مصدق لساناً عربياً لينذر الذين ظلموا . .) « الأحقاف ١٢ » . . فإنه لا يقصد اللسان العربى فقط بل يقصد الأحكام العربية أيضاً .

أمثلة أخرى :

عندما رسخ كهنة بنى إسرائيل الشريعة اليهودية ، كانت الشريعة جاهزة فى (رؤوسهم) قبل أن تخرج فى صحائف التوراة والأسفار اليهودية الأخرى باعتبارهم يقصون شرائع ملوكهم وآبائهم السابقين . بينما لم تكتمل الشريعة الإسلامية إلا بعد خطوات متوالية وتحولات متتابعة حتى قال القرآن (اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الإسلام ديناً) «المائدة ٥ » ، فالقرآن الكريم نزل فى غمرة

(١) ابن قتيبة تأويل مختلف الحديث . دار الكتاب العربى . بيروت (د . ت) ص ٧٥ – ٧٧ .

الصراع آية آية كما أشرنا إلى ذلك فى موقع آخر من هذا البحث . وسيكون من السهل جداً عند النظر فى آيات الكتاب الوصول إلى هذه الحقيقة بكل بساطة ، وهى حقيقة لا تمس حياة المسلمين وعلاقاتهم الاجتماعية فقط ، وإنما تمس أيضاً الشرائع والفروض الرئيسة كالحج والصلاة والصيام والتحريمات والتحليلات .

سنورد نصاً لا بن كثير[1] فى تفسيره حول تطور فريضة الصيام حيث يقول فى شرحه للآية (يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون) (. .قد كان هذا فى ابتداء الإسلام يصومون من كل شهر ثلاثة أيام ثم نسخ ذلك بصوم شهر رمضان وقد روى أن الصيام كان أولا كما كانت عليه الأمم من قبلنا ، من كل شهر ثلاثة أيام « عن معاذ وابن مسعود وابن عباس وعطاء وقتادة والضحاك وابن مزاحم وزاد / لم يزل هذا مشروعاً من زمان نوح إلى أن نسخ الله ذلك بصيام شهر رمضان . وقال عباد بن منصور عن الحسن البصرى نعم والله لقد كتب الصيام على كل أمة قد خلت كما كتبه علينا شهراً كاملاً وأياماً معدودات عدداً معلوماً وروى عن السدى نحوه . وقال أبو جعفر الرازى عن الربيع بن أنس عمن حدثه عن ابن عمر قال / أنزلت الآية كتب عليهم إذا صلى أحدهم العتمة ونام ، حرم عليه الطعام والشراب والنساء إلى مثلها (الليل التالى) ، وقال الإمام أحمد عن معاذ بن جبل قال / أحيلت الصلاة ثلاثة أحوال ، وأحيل الصيام ثلاثة أحوال ، فأما أحوال الصلاة : فإن النبى قدم المدينة وهو يصلى سبعة عشر شهراً إلى بيت المقدس ثم إن الله

(١) تفسير ابن كثير ٢/ ٢١٣ ، ٢١٤

أنزل عليه « قد نرى تقلب وجهك فى السماء .. » فوجهه إلى مكة - هذا حول[1] .

قال . وكانوا يجتمعون للصلاة ويؤذن بها بعضهم بعضاً حتى نقسوا أو كادوا ينقسون ، ثم إن رجلاً من الأنصار يقال له عبد الله بن يزيد بن عبد ربه أتى الرسول فقال : إنى رأيت فيما يرى النائم ولو قلت إنى لم أكن نائماً لصدقت ، إذ رأيت شخصاً عليه ثوبان أخضران فاستقبل القبلة فقال : الله أكبر الله أكبر حتى فرغ من الآذان ، ثم أمهل ساعة ثم قال مثل الذى قال ، غير أنه يزيد فى ذلك (قد قامت الصلاة) (مرتين) ، فقال الرسول (علمها بلالاً فيؤذن بها) قال وجاء عمر بن الخطاب فقال : يا رسول الله قد كان بى مثل الذى طاف به غير أنه سبقنى : فهذان حالان .

قال وكانوا يأتون الصلاة وقد سبقهم النبى ببعضها ، فكان

---

(١) يقال بأن تغيير القبلة كان أول ناسخ فى الإسلام . يقول تعالى فى سورة البقرة ١٤٢ ، ١٤٣ « سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التى كانوا عليها قل لله المشرق والمغرب » .. « وما جعلنا القبلة التى كنت عليها إلا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه وإن كانت لكبيرة إلا على الذين هدى الله . » ، ثم فى الآية ١٤٩ « ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وأنه للحق من ربك .. » ثم يؤكد فى الآية التالية « ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيثما كنتم فولوا وجهكم شطره لئلا يكون للناس عليكم حجة إلا الذين ظلموا منهم » ، يفسر الأخيرة محمد فريد وجدى ١ / ٢٩ قائلاً « لتدفعوا حجة اليهود عليكم فى قولهم إن التوراة قد نصت على أن نبى آخر الزمان قبلته الكعبة ومحمد يجحد ديننا ويتبعنا فى قبلتنا ولتدفعوا حجة المشركين أيضاً فى قولهم كيف يدعى محمد ملة إبراهيم ويخالف قبلته ؟ ! » وهى هنا عودة للجذور العربية بعد الارتباط المؤقت بقبلة النصارى واليهود ببيت المقدس . إن خصوصية الدين الإسلامى تنبع من عربية طابعه ، وارتباطه اللاواعى بشرائع ديانتى التوحيد قبله احتاج بعض الوقت ليأخذ روحه العربية بعد ذلك أو لينفصل كلياً عما سبقه من أحكام باعتبارها لا تلائم طبيعة الحياة الجديدة . وتحويل القبلة ما هو إلا رمز لتأكيد هوية الدين الجديد . وكذلك المحافظة على الحج وجعله ركناً أساسياً من أركان الإسلام ما هو إلا استجابة لتلك الشروط الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والروحية .

يقول تعالى فى سورة الرعد ٣٧ « وكذلك أنزلناه حكماً عربياً ولئن اتبعت أهواءهم بعدما جاءك من العلم مالك من الله من ولى ولا واق » .

الرجل يشير إلى الرجل : إذن كم صلى ؟ فيقول واحدة أو اثنتين ، فيصليها ، ثم يدخل مع القوم فى صلاتهم ، قال فجاء معاذ فقال : لا أجده على حال أبداً إلا كنت عليها ثم قضيت ما سبقنى . قال فجاء وقد سبقه النبى ببعضها قال : فثبت معه فلما قضى الرسول قام فقضى فقال رسول الله « إنه سن لكم معاذ فهكذا فاصنعوا » . فهذه ثلاثة أحوال .

« أما أحوال الصيام : فإن الرسول قدم المدينة فجعل يصوم فى كل شهر ثلاثة أيام وصام عاشوراء ، ثم إن الله فرض عليه الصيام وأنزل الله تعالى (يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام . .) إلى قوله – (وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين) (فكان من شاء صام ومن شاء أطعم مسكيناً فأجزأ ذلك عنه ، ثم إن الله أنزل الآية الأخرى (شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن) – إلى قوله – (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) فأثبت الله صيامه على المقيم الصحيح ورخص فيه للمريض والمسافر وثبت الإطعام للكبير الذى لا يستطيع الصيام – فهذان حالان .

قال : وكانوا يأكلون ويشربون ويأتون النساء مالم يناموا فإذا ناموا امتنعوا ، ثم إن رجلاً من الأنصار يقال له صرمة كان يعمل صائماً حتى أمسى فجاء إلى أهله ، فصلى العشاء ثم نام ، فلم يأكل ولم يشرب حتى أصبح ، فأصبح صائماً فرآه النبى وقد جهد جهداً شديداً . وكان عمر قد أصاب من النساء بعد ما نام فأتى النبى فذكر له ذلك ، فأنزل الله (أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم – إلى قوله – ثم أتموا الصيام إلى الليل) .

وقد أخرج البخارى عن عائشة أنها قالت : كان عاشوراء يصام فلما نزل فرض رمضان فكان من شاء صام ومن شاء أفطر ثم نزلت الآية التى بعدها فنسختها . قال ابن عباس : ليست منسوخة ، وإنما

هو الشيخ الكبير والمرأة الكبيرة لا يستطيعان أن يصوما ، فيطعمان مكان كل يوم مسكيناً » .[1]

ثم يخلص ابن كثير قائلاً « فحاصل الأمر أن النسخ ثابت فى حق الصحيح المقيم بإيجاب الصيام لقوله « فمن شهد منكم الشهر فليصمه » وإن الشيخ الهرم الذى لا يستطيع فله أن يفطر ، وفيه قولان . لا يجب عليه إطعام لضعف سنه (الشافعى) ، والثانى (أكثر العلماء) : تجب الفدية فيه كل يوم »[2] .

النصوص المذكورة والشروح بذاتها ، واضحة ولا تحتاج لشرح ، لكننا نود أن نطرح سؤالاً لم نجد له إجابة شافية فى كل ما ترك لنا القدماء . إن كان الصيام قد كتب على المسلمين كما كتب على الذين من قبلهم من الأمة ، فما الذى جعل الصيام يختلف من عقيدة لأخرى فى مدته وطبيعة الطعام أيام الصيام ؟ ! أو لماذا بالتحديد لم يتشابه الصيام المسيحى مثلاً مع الصيام الإسلامى ؟ ! . فالمسيحى يصوم عن بعض الأطعمة ويتناول البعض الآخر ، وهو يصوم عن الأطعمة (التى بها روح) أى حيوانية المنشأ مثل اللحوم والألبان والبيض ، بينما يتناول الأطعمة النباتية ومشتقاتها فقط ، هو صيام يقترب من صيام أو عادات بعض الهنود (النباتيين) الذين يعتمدون فى غذائهم على الحياة النباتية ومشتقاتها ، وهم لا يحرمون لحم البقر فقط على أنفسهم ، بل يمتنعون عن أى نوع من اللحوم . بينما يصوم المسلم بعض الوقت (نصف اليوم نهاراً ثم يفطر النصف الآخر (الليل) دون الامتناع عن نوع ما من أنواع الأطعمة المحللة له ، وهو بهذا يدل فقط آلية الامتناع عن المتع وخصوصاً متعة الطعام ، أى أنه امتناع كامل أثناء اليقظة (النهار) ،

(١) ابن كثير ٢ / ٢١٥ .

(٢) ابن كثير . المرجع نفسه . ن . ص .

إزاء حرية مطلقة فترة السكون (الليل) ، أى أن الامتناع ليس مطلقاً كما أن الحرية ليست مطلقة أيضاً فى هذا الشهر ، وهو بهذا (امتناع) ، و (لا امتناع) فى نفس الوقت ، عكس صيام المسيحى الذى هو امتناع دائم طوال فترة الصيام فى حدود عدم الامتناع عن بعض الأطعمة ، وكلا النوعين فيهما نوع من الحرمان المقصود ، ولكل منهما رموزه الخاصة ، فالنباتى يعتبر الحيوانات كائنات حية أو أرواحاً لا يجوز قبضها من أجل متعة مؤقتة ، ولها رموز ودلالات اجتماعية واقتصادية أعمق من مجرد الاعتقاد ، فالهندوسى يعتبر البقرة مثلاً أصل الزراعة ومصدراً للبركة ، ويذبحها ستذبح النبتة أس حياة المجتمع الزراعى ، ولكى يمتنع عن ذلك الفعل ، كان من الضرورى إضفاء القدسية عليها ، لكى تعلو على يديه . ومن تقديسها امتدت يد الاحترام للحياة الحيوانية الأخرى فى عرف (النباتيين) ومن هذا الاحترام أخذت شكل التحليل وشكل التحريم .

فما هى إذن رموز الصوم الإسلامى ودلالاته ؟

نحن لا نتحدث هنا عن عبرته الدينية : « أما الصوم فإنه لى وأنا أجزى به » ، ولا كما تحدث عنها البعض مجتهداً فى تفسير آلية الحرمان وأغراضها . وإنما نحاول الإجابة عن السؤال الذى طرحناه بحثاً عن الجذور الاجتماعية العميقة البعيدة الأغوار فى الزمان لمثل هذا الشكل من الحرمان .

فى المنطقة العربية وشبه الجزيرة على وجه الخصوص ، كان من الصعب الاعتماد على الصيام (النباتى) كما فى النمط المسيحى أو الهندى ، وذلك لأن الإنتاج كان يعتمد فى أساسه على الرعى ، فى أرض صحراوية قليلة الماء قليلة الكلأ ، وبالطبع ارتبط النظام الغذائى بهذا النمط سواء لحوم الماعز وألبانها ، وببنية زراعية فقيرة

تعتمد على الشعير والتمور فى أساسها ، بل قد يكون ذلك سبباً فى تحريم لحم الخنزير وتحريم تربيته فى أرض هذه طبيعتها ، فالأرض الصحراوية وقلة المياه والنباتات قد لا تناسب إلا الإبل أو الماعز من حيث القدرة على التحمل الغذائى فى بيئة كهذه[1] .

المسائل ليست بالطبع ميكانيكية مهندسة بالقلم والمسطرة وإلا وقعنا فى فك التبسيط المخل ، ولكننا نحاول أن نبحث فقط عن بعض جذور مكونات أو رموز بعض الطقوس ، وقد تكون هذه الجذور نفسها قديمة وأقدم من ظهور الطقس نفسه وليس من السهولة القبض عليها بمجرد الرغبة فى المحاولة ، لأن تراث البشرية هو إرث لجميع الناس ، ولكن لكل مجموعة بشرية خصوصية مميزة ، فأين بالضبط تقع تلك الخصوصية ؟ ! سيظل هذا سؤالاً ليس من السهل الإجابة عنه فى عدة سطور ، وقد حيَّر علماء الأنثروبولوجيا وعلماء الاجتماع وغيرهم .

إنَّ فى إجابتنا التى طرحناها تأكيداً على التواؤم والتفاعل القرآنى مع شروط الحياة الاجتماعية والاقتصادية للعربى ، ويبقى الصيام بعد ذلك بالنسبة للمسلم غير العربى سواء فى ذلك الوقت أو الآن مجرد دلالة وعبرة دينية ، فرغم أنه كتب على المسلمين كما كتب على الذين من قبلهم ، إلا أنه كتب بروح متجاوبة مع الشرط الرسلامى الأول ، وليس مجرد نقل آلى من الشرائع الأخرى ، وسيكون البحث عن غايته بالنسبة للمسلم حينذاك معضلة تَعَمُّق لا أكثر « فالصوم فى النهاية لله وهو يجزى به » .

(١) فى أحد الكتب التى أصدرتها دار الطليعة لا أذكر مؤلفه ترجيح لسبب تحريم لحم الخنزير وهو أنه حيوان له صفات تتميز بالجبن والهروب مما لا يتناسب مع نفسية العربى ابن الصحراء . إن تحريم لحم الخنزير ليس جديدا فهو موجود فى اليهودية أيضاً . وكان موجوداً فى بعض العبادات المصرية القديمة .

نحب أن نضيف بأنه وردت فى النص الذى سقناه بعض أحوال الصلاة من تغيير للقبلة والآذان ومتابعة الإمام فى صلاته أن تأخر المسلم فى دخوله المسجد . وما عدا ذلك حددت الصلاة بخمس بعد الإسراء والمعراج . ولم تذكر لنا كتب التاريخ إلا قشوراً عن كيف كان يصلى عرب الجاهلية قبل الإسلام ، أو عن كيفية صلاة المسلمين قبل الإسراء والمعراج عدا بعض الإشارات البسيطة عن صلاة الضحى أو صلاة الاستسقاء فى الجاهلية ، وهو أمر يقتضى بحثاً وتنقيباً ليس فى كتب التاريخ فحسب ، وإنما أيضاً فى آداب العرب وحكاياتهم وطقوسهم وفى كتب أساطيرهم وكتب التفسير واللغة والفقه ، وقد تتجمع مادة معقولة ترسم ملامح عبادات عرب الجاهلية بشىء من التفصيل ، لاشك سيكون مثرياً لأى بحث .

ولا يفوتنا هنا ونحن نتحدث عن الصلاة أن نقرأ عدة آيات من سورة النساء « عن صلاة الحرب والخوف » / (وإذا ضربتم فى الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا . إن الكافرين كانوا لكم عدواً مبينا . وإذا كنت فيهم فأقمت لهم الصلاة فلتقم طائفة منهم معك وليأخذوا أسلحتهم فإذا سجدوا فليكونوا من ورائكم ولتأت طائفة أخرى لم يصلوا فليصلوا معك وليأخذوا حذرهم وأسلحتهم ودّ الذين كفروا لو تغفلون عن أسلحتكم وأمتعتكم فيميلون عليكم ميلة واحدة ولا جناح عليكم إن كان بكم أذى من مطر أو كنتم مرضى أن تضعوا أسلحتكم وخذوا حذركم إن الله أعد للكافرين عذاباً مهينا – فإذا قضيتم الصلاة فاذكروا الله قياما وقعوداً وعلى جنوبكم فإذا اطمأننتم فأقيموا الصلاة إن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتا) « النساء ١٠٠ – ١٠٣ » .

فى أسباب نزول الآيات : (أخرج ابن جرير عن على قال / سأل قوم من بنى النجار الرسول فقالوا : أنا نضرب فى الأرض فكيف نصلى ؟ فأنزل الله (وإذا ضربتم) ثم انقطع الوحى ، فلما كان بعد ذلك بحول غزا النبى فصلى الظهر فقال المشركون لقد أمنكم محمد وأصحابه من ظهورهم . هل شددتم عليهم ؟ فقال قائل منهم : إنَّ لهم صلاة أخرى مثلها فى أثرها فأنزل الله بين الصلاتين (إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا . . . - إلى - ، ، عذاب مهين) فنزلت صلاة الخوف .

(وأخرج أحمد والحاكم وصححه البيهقى فى (الدلائل) عن ابن عياش الزرقى قال : كنا مع الرسول بعسْفان ، فاستقبلنا المشركون وعليهم خالد بن الوليد وهم بيننا وبين القبلة فصلى بنا النبى الظهر فقالوا : قد كانوا على حال لو أصبنا غرتهم . . ثم قالوا : يأتى عليهم الآن صلاة هى أحب إليهم من أبنائهم وأنفسهم فنزل جبريل بهذه الآيات بين الظهر والعصر (وإذا كنت فيهم . .)[1] .

لقد أوحت إلينا صلاة الحرب تلك بشكل الصلاة الإسلامية نفسها ، فالمسلمون وهم يصلون يصطفون صفوفاً وكأنهم جنود فى معركة[2] ، وأهمية الصلاة فى الإسلام كأهمية الحجر فى الزاوية ، بل هى أهم الفروض على الإطلاق بالنسبة للمسلم ، لأنه يمارسها خمس مرات فى اليوم ، فالصيام يؤدى شهراً فى العام ، والحج قد يؤدى مرة فى العمر وقد لا يؤدى ، بل وكانت أهم فريضة أيضاً ، لأنها عودت العربى على الطاعة والامتثال ، فالعربى ابن الصحراء كان فظاً شرساً خشن الطباع لا يلين كطبيعة الأرض التى يعيش

(١) أنظر أسباب النزول للسيوطى ص ١٩٠ ، ١٩١ .

(٢) راجع كتاب د . إبراهيم العدوى تاريخ العالم الإسلامى دار الاتحاد العربى للطباعة . القاهرة ١٩٨٣ ص ٧٠ .

فيها ، ولم يتعود حكومة تحكمه ولا سيداً يسوده ، ثم كانت الصلاة تلك التى يتكون فيها جيش رمزى خمس مرات فى اليوم ، ويجمع هذا (الجيش) وتترك كل الشؤون الأخرى (يا أيها الذين آمنوا إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون) « الجمعة ٩ » .

فإن أضفنا إلى فريضة الصلاة كرمز لجيش يتعلم الطاعة للإمام والطاعة لله ، فريضة الجهاد ، لعرفنا إلى أى مدى يمكن أن يحقق الجهاد أهدافه عبر هذا (الجيش) الذى يتدرب يومياً ، لا على الحرب فقط - باعتبار حقائق التاريخ - وإنما على الطاعة والولاء باعتبار الممارسة اليومية أيضاً .

لا شك أن للصلاة كفريضة غايات أخرى دينية ، لكن فى خصوصية الصلوات الإسلامية جذور الروح العسكرية الواضحة .

تطبيق ثالث :

يقول تعالى (ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها ألم تعلم أن الله على كل شىء قدير « البقرة ١٠٦ » . روى أن هذه الآية (نزلت لما قال المشركون واليهود . ألا ترون أن محمداً يأمر أصحابه بأمر ثم ينهاهم عنه ويأمرهم بخلافه)[1] . وقد رويت أسباب أخرى عن ابن عباس فى قوله : ربما نزل على النبى الوحى بالليل فأنزل الله (ما ننسخ من آية)[2] .

ويقول تعالى (وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبى إلا إذا تمنى ألقى الشيطان فى أمنيته فينسخ الله ما يلقى الشيطان ثم يحكم

(١) محمد فريد وجدى . المصحف المفسر ١ / ٢١ , أنظر أيضاً أسباب النزول للسيوطى .

(٢) راجع السيوطى فى باب النقول فى أسباب النزول . دار الفكر . دمشق ١٣٨٥ هـ ص ٣٢ , ٣٣ .

الله آياته . .) « الحج ٥٢ » .

تحتوى هاتان الآيتان على كلمة النسخ وهى تعنى فى لغة العرب الإزالة ، أى إبطال حكم الأولى بالثانية ، والنسخ عند المتأخرين رفع الحكم كلية بجميع أفراده . هذا عن النسخ ، أما عن « النساء » فقد قال الزركشى(١) : (ما لهج به كثير من المفسرين فى الآيات الآمرة بالتخفيف من أنها منسوخة بآية السيف « التوبة ٥ » فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم إن الله غفور رحيم » هو قول ضعيف فهو فى النساء ، بمعنى أن كل أمر ورد يجب امتثاله فى وقت ما لعلة توجب فى ذلك الحكم ، ثم ينتقل بانتقال تلك العلة إلى حكم آخر ليس بنسخ ، إنما النسخ الإزالة ، فلا يجوز امتثاله أبداً ، وإلى هذا أشار الشافعى فى « الرسالة »ومن ذلك قوله تعالى فى سورة المائدة ١٠٥ (عليكم أنفسكم) كان ذلك فى بدء الأمر كما قال الرسول وسيعود الإسلام غريباً كما بدأ ، فإن الحكم يعود ، فليس حكم المسايفة ناسخاً لحكم المسالمة ، بل كل منهما يجب امتثاله فى وقته) (٢) .

وهو يعنى هنا أن لكل حكم لحظته التاريخية ، فإن تشابه الظرف فى لحظة أخرى من التاريخ يمكن العودة إلى هذا الحكم الذى تم نسأه ، أى تجاوز زمنه .

فإن أخذنا الأحاديث النبوية فسنجدها (إما أحاديث قالها الرسول فى حادثة معينة فلا تشمل غيرها وتدخل فى باب الإيضاح والإرشاد والشرح لمدلول وراء تلك الحادثة ، وإما أحاديث قالها فى

(١) هو بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشى مؤلف كتاب البرهان فى علوم القرآن . حققه محمد أبو الفضل إبراهيم عام ١٩٧٢ م ونشر بدار المعرفة . بيروت - لبنان .

(٢) الزركشى : البرهان فى علوم القرآن . ٢ / ٤٢ - ٤٣ .

حدث معين أو قضية ما ، وقد زال ذلك الحدث أو انقضت تلك القضية ، ولكن الأحاديث تبقى لأن مدلولها عام أو يمكن أن تتكرر الأحداث أو القضايا التى تجعل مدلول الأحاديث منطبقاً عليها ، وإما أحاديث عامة لا ترتبط بأى حدث أو قضية . . كالأمثال السائرة أو الحكم الداعية إلى الخير الآمرة بالمعروف والناهية عن المنكر . . . فقد كان عليه السلام يفعل الشيء لسبب خاص ، فلا يعم غيره لأن السبب لن يتكرر . وقد يفعله لمعنى فيزول ذلك المعنى ويبقى الفعل على حاله متبعاً كقصر الصلاة فى السفر للخوف ثم استمر القصر مع انعدام الخوف . وقد يفعله لمعنى شمولى عام فيبقى متبعاً ، وقد يفعله لمعنى فيزول ذلك المعنى ويزول معه الفعل مثل « الرمل » وهو الإسراع فى المشى وهز المنكبين فى طواف القدوم حول الكعبة الذى رأى ابن عباس أن الرسول فعله ليرى المشركين فى مكة قوة أصحابه ، ولذلك فهو لا يعتبر سنة لأنه فعل خاص لمعنى خاص زال أحدهما بزوال الآخر على الرغم من أن من غير ابن عباس من يراه سنة)[1] .

رغم ذلك يحاول البعض تعميم أي موقف أو حديث عن الرسول وجعله سنة وإن كان عادة أو طبعاً فى طريقة اللبس أو الأكل أو الجلوس وما شابه ذلك من عادات يومية .

يرى (ابن قتيبة) أن الله تعالى (يختبر عباده بالفرائض ليعلم كيف طاعتهم أو معصيتهم وليجازى المحسن والمسيء منهم من غير أن يكون فيما أحله أو حرمه علة توجب التحليل والتحريم ، وإنما يقبح كل قبيح بنهى الله تعالى عنه ويحسن الحسن بأمر الله به ، خلا أشياء جعل الله فى الفطرة استقباحها كالكذب والسعاية والغيبة

(١) محمد أحمد وريث . محاورات عقلية فى فهم الرسول . دار الجماهيريه . طرابلس ١٩٨٧ م ص ١٣٧ - ١٣٩ .

والبخل والظلم وأشباه ذلك ، فإذا جاز أن يبعث الله رسولاً بشريعة فتستعمل حقباً من الدهر ويكون المستعملون لها مطيعين لله ثم يبعث رسولاً ثانيا بشريعة ثانية تنسخ الأولى ويكون المستعملون لها مطيعين لله كبعث موسى عليه السلام بالسبت ونسخ السبت بالسيد المسيح وبعثه إياه بالختان فى اليوم السابع ونسخ ذلك أيضاً بالمسيح ، جاز أيضاً أن يفرض شيئاً على عباده فى وقت ثم ينسخه فى وقت آخر والرسول واحد ، وقد قال عز وجل (ما ننسخ من آية . .) يريد بخير منها أسهل منها ، وإذا جاز أن ينسخ الكتاب بالكتاب ، جاز أن ينسخ الكتاب بالسنة لأن السنة يأتيه بها جبريل عن الله تعالى فيكون المنسوخ من كلام الله الذى هو قرآن بناسخ من وحى الله الذى ليس بقرآن ، ولذا قال النبى (ص) « أوتيت الكتاب ومثله معه » ولذلك قال تعالى (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) أى ما آتاكم به الرسول مما ليس فى القرآن أو مما ينسخ القرآن فاقبلوه .

(والسنن عندنا ثلاث : - سنة أتاه بها جبريل عن الله تعالى كقوله لا تنكح المرأة على عمتها وخالتها ، ويحرم من الرضاع ما يحرم من النسب ، ولا تحرم المصة ولا المصتان ، والدية على العاقلة وأشباه هذه الأحوال .

والسنة الثانية / أباح الله له أن يسنها وأمره باستعمال رأيه فيها ، فله أن يترخص فيها لمن شاء على حسب العلة والعذر كتحريمه الحرير على الرجال وأذنه لعبد الرحمن بن عوف فيه لعلة كانت فيه . وكقوله فى مكة لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها فقال العباس : إلا الأذخر (حشيشة طيبة الرائحة) فإنه لقيوننا (لبيوتنا) فقال الرسول / إلا الأذخر (فأطلق الله على لسانه) إلا الأذخر لمنافعهم . ونادى مناديه لا هجرة بعد الفتح ، ثم أتاه العباس شفيعاً

فى أخى مجاشع بن مسعود ليجعله مهاجراً بعد الفتح . . وقال فى العمرة ولو استقبلت من أمرى ما استدبرت لأهللت بالعمرة . ونهى عن لحوم الأضاحى فوق ثلاث وعن زيارة القبور وعن النبيذ فى الظروف ، ثم قال إنى نهيتكم عن لحوم الأضاحى فوق ثلاث ثم بدا لى أن الناس يتحفون ضيفهم ويحتسبون لغائبهم فكلوا وامسكوا ماشئتم ، ونهيتكم عن زيارة القبور فزوروها ولا تقولوا هجراً (فحشاً) فإنه بدا لى أنه يرق القلوب ، ونهيتكم عن النبيذ فى الظروف فاشربوا ولا تشربوا سكراً . وروى أن النبى رأى رجلاً معه نبيذ فقال : اهرقه فقال الرجل أو تأذن لى أن أشربه ثم لا أعود فقال النبى : اشربه ولا تعد . . فالله تعالى أطلق له أن يحظر وأن يطلق بعد أن حظر لمن شاء ، ولو كان ذلك لا يجوز له فى هذه الأمور لتوقف عنها كما توقف حين سئل عن الكلالة وقال للسائل : هذا ما أوتيت ولست أزيدك حتى أراجع (أزاد) . وكما توقف حين أتته المجادلة فى زوجها تسأله عن الظهار فلم يرجع إليها قولاً ، وقال يقضى الله عز وجلّ فى ذلك . وأتاه أعرابى وهو محرم وعليه جبة صوف وبه أثر طيب فاستفتاه فما رجع إليه قولاً حتى تغشى ثوبه وغط غطيط الفحل ثم أفاق فأفتاه .

والسنة الثالثة / ما سنه لنا تأديباً ، فإن نحن فعلناه كانت الفضيلة فى ذلك ، وإن نحن تركناه فلا جناح علينا ، إن شاء الله كأمره فى العمة بالتلحى ، وكنهيه عن لحوم الجلالة وكسب الحجام ، وكذلك نقول فى تحريمه لحوم الحمر الأهلية وكل ذى ناب من السباع وذى مخلب من الطير مع قوله تعالى (قل لا أجد فيما أوحى إلىّ محرماً علي طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً أو لحم خنزير فإنه رجس أو فسق أحل لغير الله به) أراد أنه لا يجد فى وقت نزول هذه السورة أكثر من هذا فى التحريم ، ثم نزلت المائدة

ونزل فيها تحريم المنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع إلا ماذكيتم ، فزادنا الله تعالى فيما حرم بالكتاب وزادنا فى ذلك على لسان الرسول تحريم سباع الوحش والطير والحمر الأهلية . وكذلك نقول فى قصر الصلاة فى الأمن مع قول الله (فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم أن يتفنكم الذين كفروا) أعلمنا أن لا جناح علينا فى قصرنا مع الخوف وأعلمنا الرسول أنه لا بأس بالتقصير فى الأمن أيضاً . وكذلك المسح على الخفين (فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم . وقد روى عيسى بن يونس عن الأوزاعى عن يحى بن كثير أنه قال : السنة قاضية عن الكتاب وليس الكتاب بقاض عن السنة . »[1] .

فى القرآن آيات كثيرة حول النسخ ، ورغم حدوث هذا النسخ بإزالة بعض الأحكام وإحلال أحكام جديدة محلها ، نجد الكثيرين قد أولوها لتؤدى معنى غير معناها ، أو نظروا إليها فى عموميتها ، فنرى ما قد نسخ وكأنه أمر لم ينسخ ، ومن ذكر النسخ قد أخطأ التفسير فقط ، أو قد ملأه الهوى فى الرؤية . لكن ما الذى يجعل الآخر بعيداً عن نفس الفخ وهو يقوم بعملية تأويل للنص فقط ، مهملاً كل الأحداث والأحكام والظروف التى جاءت فى زمن النص ، والأحداث والأحكام والظروف التى تلت مجىء ذلك النص ؟ ! .

نورد نصاً كاملاً لأحد المفسرين المحدثين وهو يرفض النسخ فى الآيات التى وردت فى الخمر فيقوم بترتيبها كالتالى حسب تاريخ نزولها :

(١) ابن قتية : تأويل مختلف الحديث . ص ١٣١ - ١٣٤ .

١ - (ومن ثمرات النخيل والأعناب تتخذون منه سكراً ورزقاً حسناً إن فى ذلك لآية لقوم يعقلون) « النحل ٦٧ » .

٢ - (ويسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما اثم كبير ومنافع للناس واثمهما أكبر من نفعهما) « البقرة ٢١٩ » .

٣ - (يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون) « النساء ٤٣ » .

٤ - (يا أيها الذين آمنوا إن الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون . إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العدواوة والبغضاء فى الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم منتهون) « المائدة ٩٠ - ٩١ » .

ثم يقول « والواضح من سياق الآيات ومعناها ليس فيها آية تبيح شرب الخمر ، بل كلها جاءت لذمه ومنعه وتحريمه ولا تعارض بينها ولا نسخ فيها وكلها محكمة وكل آية تحمل معنى فى سياقها ، فآية النحل : فرقت بالواو بين الرزق الحسن وبين غير الحسن وهو الخبيث . وجعلت الإنسان يعتبر كيف أن الناس فى الماضى والكفار فى الحاضر يتخذون من ثمرات النخيل من الثمر والعنب والكروم ما يعصرونه خمراً مسكراً يذهب بالعقول ، وهى تخاطب المؤمنين فتقول لهم واليوم بعد أن عقلتم أيها المؤمنون وأمنتم وعرفتم الضار من النافع إنقلب ذلك السكر إلى الرزق الحسن . إنَّ فى ذلك لعبرة وعظة ، وليس فى الآية نسخ ولا يفهم منها إباحة للخمر أبداً ، إذ لا يمكن الجمع بين شيئين مباحين بالعطف بالواو مع وصف الرزق بالحسن ، مما يقتضى قطعاً أن يكون السكر غير حسن وغير الحسن قبيح خبيث فهو محرم . وأما الآية الثانية فى البقرة فقد جاءت جواباً لسؤال ووصفت الخمر بالإثم الكبير وهو الفساد والضرر على

المجتمع وهو أكبر من نفعها للناس ، والتعبير بالناس دون المؤمنين فيه إشارة إلى ما يستحلونه فى نظرهم تبعاً لاعتقادهم . قال الله تعالى فى سورة الأعراف « ٣٢ » (قل إنما حرم ربى الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم والبغى بغير الحق) فهى محكمة غير منسوخة وأسلوبها وسياقها بعيد عن النسخ . إنَّ آخر آية نزلت فى الخمر هى فى المائدة ، وقد جاءت لإزالة ما علق فى أذهان البعض من عدم وضوح تحريم الخمر لديهم فى الآيات السابقة فكان البعض يشربها تأولاً وممن هم حديثو العهد بالإسلام وممن لم تبلغهم الأحكام فى تحريمها البات ، وكان عمر بن الخطاب يدعو الله / اللهم بين لنا فى الخمر بياناً شافياً حتى نزلت (فهل أنتم منتهون) ومن المعلوم أن بعد المسافات وصعوبة المواصلات والاعتماد فى تبليغ الأحكام على الصحابة القريبين من الرسول كل ذلك يجعل وصول الأحكام والعمل بها متفاوتاً بين الصحابة ، فمن سمعه بالمدينة وعمل به غير من سمعه بعد شهر أو ثلاثة وهكذا . . »[1] .

يتبين من هذا النص اعتماد المفسر الكلى على تأويل للنص القرآنى بطريقة ذاتية محضة ، افتح أى كتاب فى التفسير لابن جرير أو ابن كثير أو غيرهما ، أو أى كتاب فى الحديث كالبخارى ومسلم ، أو كتاباً فى السيرة ، ستجدها كلها تتفق على أن تحريم الخمر لم يحدث مرة واحدة ، بل كان شربها محللاً ثم تمّ التحريم تدرجاً ، وانتقالاً من التحليل الكامل إلى التحريم الكامل . فإن أهملنا كل ذلك التاريخ وكل تلك الشروح - وهى الأساس فى الحكم لا شك - وانتقلنا إلى النصوص القرآنية لنفككها ونحللها فسنجدها أبعد كثيراً من موقف التأويل الذى استخدمه الكاتب تعسفاً ، فالآية الأولى تخاطب كل الناس مؤمنين وغير مؤمنين ، مع أن مخاطبة

(١) انظر راشد فرحان : تفسير مشكل القرآن . ص ٥٤ - ٥٥ .

المؤمنين أولى وأجدر بحكم أنهم يعقلون أو يطيعون ، بينما جعلها هو تخص الناس فى الماضى والكفار فى الحاضر بعد أن عرف المؤمنون الضار من النافع انقلب السكر إلى الرزق الحسن ، فكيف انقلب هذا الانقلاب العجيب ؟ . لقد اتخذ « فرحان » (الواو) موطىء قدم واعتبرها لتمييز الخبيث من الطيب !! . ثم اتخذ المعنى العام من الآية الثانية حيث ينتقل القرآن ليحدد أن الإثم أكبر من النفع ، ثم يؤول كلمة (الناس) بأنها دون المسلمين الذين يستحلون الخمر فى نظرهم ، بينما ينسى أو يتناسى تماماً (ويسألونك عن الخمر والميسر) وهم ليسوا إلا المؤمنين المختصين بالسؤال هنا .

يبدو الأمر حيلاً انتقائية تتضح أكثر عندما ينسى المفسر الآية الثالثة مطلقاً (يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى) . أى أن بعضهم كان يسكر هنا ، والمنع هنا خاص بوقت الصلاة فقط . وبعد أن يغفل هذه الآية ينتقل مباشرة إلى آية التحريم الواضح والإنهاء الكامل مباشرة ، وهى آية واضحة فى (الذين آمنوا) حيث ينهاهم الله عن الصلاة وهم سكارى والنهى معناه أنهم - المؤمنين - وليس « الناس » ، وهى تعنى أيضاً أن السكر لم يكن أمراً ممنوعاً خارج الصلاة ، بل إن تعليل المنع فى الصلاة (حتى تعلموا ما تقولون) يحدد ويؤكد ذلك بجلاء فى تأكيد عملية التخصيص بموقف محدد .

حين ينتقل « فرحان » إلى آية الإنهاء ، ينتقل إلى معنى بعيد حين يقول بأن « بعد المسافات وصعوبة الموصلات والاعتماد فى تبليغ الأحكام على الصحابة القريبين من الرسول » هو سبب نزول « فهل أنتم منتهون » . أى أنها - فى فهمه - مخصصة لهؤلاء البعيدين مكاناً وزماناً عن النبى ، فبدلاً من قول عمر بن الخطاب اللهم بين لنا فى الخمر بياناً شافياً حتى قوله « انتهينا انتهينا » - تبعاً

لكل الروايات المذكورة حول هذا الأمر - يكون المتهون هم غير الصحابة القريبين . فربما كان ابن الخطاب بعيداً ونحن لا نعلم !! .

بدلاً من الإقرار بحقيقة النسخ باعتباره كان لازمة من لوازم الدعوة الإسلامية ، بحكم مجريات الصراع وظروف نمو الهيئة الإسلامية والتحولات المتوالية التى اقتضت تشريعات جديدة دائماً وأحكاماً متنوعة قد تجب ما قبلها بسبب عدم مواءمة القديم لمقتضيات التغيير ، بدلاً من ذلك يتعسف البعض ، باعتبار أن النسخ نقيصة يجب (نسخ) الكلام عنها ، لأنه (لا تبديل لكلمات الله) « يونس ٦٤ » ، فرغم أن الآية الأخيرة تعنى أنه لا إخلاف لوعوده بالنسبة للثواب والعقاب ، إلا أن البعض عممها على أن الحق المطلق لا يجوز معه التبديل والاختلاف والتناقض .

يقول « محمود أبو زهرة [1]» (يرى بعض الفقهاء أنه ليس فى القرآن قط منسوخ ، لأنه سجل الشريعة وهو الباقى الخالد إلى يوم القيامة ، وما يدعى نسخه فى القرآن يمكن التوفيق بينه وبين ما يدعى ناسخه بأيسر كلفة ، ولا يصار إلى النسخ إلا إذا تعذر التوفيق ، وقد قرر ذلك الرأى أبو مسلم الأصفهانى ، وحكى قوله فخر الدين الرازى فى تفسيره الكبير ، ووضح قوله وذكر توفيقه فى كل آية ادعى نسخها . هذا هو الرأى الأول وله وجهة نظر معقولة ، وإن كان جمهور العلماء على خلافه . وعندى أنه ما أمكن التوفيق من غير تكلف فإنه لا نسخ ، إذ النسخ ليس أمراً سهلاً ، فهو انهاء لتكليف اشتملت عليه آية قرآنية . وإذا قرر ابن حزم أنه بيان ، فإنه إنْ تردد الفقيه بين أعمال النصين والتوفيق بينهما إن كان ممكناً وبين النسخ كان التوفيق أولى وأحرى بالقبول . الرأى الثانى / يقول به الشافعى فى « الرسالة » يقول : السنة هى التى تنسخ السنة والقرآن

(١) محمود أبو زهرة : ابن حزم ط ٢ , مطبعة أحمد على مخيمر . القاهرة ١٩٥٣ م ص ٣٣٢ , ٣٣٣

هو الذى ينسخ القرآن ، فالقرآن لا ينسخ السنة إلا إذا وجدت سنة مبينة للنسخ ، وتكون هى الناسخة . والقرآن لا ينسخ القرآن إلا ببيان من السنة ، وعلى ذلك لا يقول الشافعى إن أحد الأصلحين ينسخ الآخر ، ولكن السنة هى المبينة دائما لنسخ القرآن بالقرآن ، وذلك لأن النسخ بيان وبيان القرآن من السنة ، ولأن السنة تبين تاريخ الآيتين ، فيعلم المتقدمة منهما من المتأخرة وذلك أساس النسخ . والقول الثالث / لابن حزم وهو إثبات النسخ فى القرآن كقول الجمهور ومنهم الشافعى ولكنه يقرر جواز نسخ القرآن بالسنة والسنة بالقرآن سواء أكانت السنة منقولة بالتواتر أم كانت منقولة بأخبار الآحاد[1] فكل ذلك ينسخ بعضه بعضاً وينسخ الحديث الآيات من القرآن وتنسخه . . وهو قد قرر من أول الأمر أن السنة قطعية توجب العلم كما توجب العمل ولا فرق فى ذلك بين حديث آحاد وحديث متواتر لأن الجميع يفيد العلم . وهو رأى يختلف عن رأى الحنفية الذين جوزوا النسخ : نسخ السنة بالقرآن والقرآن بالسنة فى جزئية واحدة ، وهى عدم جواز نسخ القرآن بخبر الآحاد لأن القرآن قطعى السند إذ هو متواتر الآحاد ظنى السند فلا ينسخه . .) .

فى رد الإمام الغزالى على منكرى النسخ يقول (. . أنكر اليهود جواز النسخ ، فنقول لهم إن تلقيتم إستحالته من عدم تصوره ، فتصويره أن يقول السيد لعبده : افعل ، ثم يقول بعده : لا تفعل . فإن قال البعض النسخ يدل على البداء ، قلنا إن عنيتم أنه يدل على تبين شىء بعد استبهام شىء ، فليس كذلك . وإن قلتم

(١) حديث الآحاد : هو الحديث الذى لا يرويه جماعة يؤمن تواطؤهم على الكذب عن جماعة كذلك حتى يصل السند إلى النبى ، وهى أحاديث لا يثبت بها الاعتقاد عكس الأحاديث المتواترة التى يرويها جماعة عن جماعة حتى يصل إلى النبى . لقد اتفقت جميع المذاهب تقريباً ما عدا ابن حزم على أن « خبر الواحد لا يوجب العلم ، فقد يكون كذباً أو موهوماً فيه » .

يؤدى إلى افتتاح أمر لم يكن ، فالله تعالى يبدل الأحوال ، يحيى ويميت ويحرك ويسكن . وإن قالوا : كلام الله تعالى قديم ، والقديم كيف ينسخ ؟ قلنا : تعلق الخطاب بنا ليس قديماً ، فلا بعد فى انقطاعه كما ينقطع بالجنون وغيره . . . فإن قيل : أمر الله ، إن فهم منه التأبيد ، فنسخه يشعر بالخلف وإن لم يدل إلا على التأقيت فلا حاجة إلى النسخ إذ النسخ رفع ولا رفع . قلنا يندفع هذا السؤال ببيان حقيقة النسخ وقد اختلفت العبادات فيه فقال قائلون النسخ بيان أمد العبادة . وهو فاسد من وجهين ، أحدهما / أن النسخ لا يختص بالعبادة ، والثانى / أن البيان لو قارن لم يكن نسخاً فلا بدّ من التراخى . . وقال الفقهاء : النسخ تخصيص الأمر بزمام ، قال القاضى (يقصد أبا بكر الباقلانى المتوفى ٤٠٣ هـ) فى روم إفساده / أجمع الفقهاء واليهود على رد النسخ ، إذ الأمة مجمعة على إثباته معنى وراء التخصيص ، فلا تغنى الموافقة فى اللقب ورد المعنى إلى التخصيص ، إذ النسخ رفع ولا رفع فيما قالوه ، والتخصيص بالقياس وأخبار الآحاد مسوغ دون النسخ . قال القاضى والنسخ رفع الحكم الثابت ، وهذا يرد على ما ذكره اليهود من أن رفع الثابت خلفاً . وقالت المعتزلة / النسخ هو النص الذى يتضمن رفع مثل الحكم الثابت فى مستقبل الزمان الذى لولاه لاستمر الحكم . والمختار / أن النسخ ابداء ما ينافى شرط استمرار الحكم (قال الغزالى فى كتابه « المستصفى » ١ / ٦٩ أنه الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتاً به مع تراخيه عنه) ، فنقول قول الشارع / افعلوا ، شرط استمراره أن لا ينهى وهذا شرط تضمنه الأمر وإن لم يصرح به ، كما أن شرط استمراره القدرة ولو قدر عجز المأمورين تبين به بطلان شرط الاستمرار . فإن قيل ما الفرق بينكم وبين المعتزلة ؟ قلنا نفارقهم فى مسألتين /

إحداهما : أنّا نجوز النسخ قبل مضى مدة الإمكان وهم لا يجوزون لأن الأمر ليس بثابت . والأخرى : أنه لو قال « افعلوا أبداً » جوزنا نسخه لأنا لا نتلقاه من اللفظ ، وهو كما قال « افعلوا أبداً إن لم أنهكم عنه » إذ شرط استمراره عدم النهى .

(ونقول للذين حملوا النسخ على التخصيص / إن عنتيم به أن الحكم فى علم الله تعالى كان متخصصاً بهذا الوقت فهو مسلم ، وإن عنيتم أن اللفظ فى وضعه تخصص به فليس كذلك ، فإنه لو قال افعلوا أبداً فهو مسلم ، وإن عنيتم أن اللفظ فى وضعه تخصص به فليس كذلك ، فإنه لو قال افعلوا أبداً فهو نص ويجوز نسخه . نعم لا يجوز الهجوم عليه بالقياس لأن التخصيص أيضاً تلقيناه من الصحابة لا من العقل ولم ينقل عنهم ذلك فى النسخ ، فإن قيل هذا نسخ لا يتضمن رفعاً قلنا يتضمن رفع اعتقادنا ووهمنا ، فإنا كنا نظن استمرار الحكم أبداً وإلا فالثابت فى علم الله تعالى لا ينقلب . فإذن تحصلنا على إثبات النسخ وراء التخصيص متضمناً لرفع الاعتقاد دون الحكم فى علم الله تعالى ، مفارقاً للاستثناء ، إذ شرط النسخ الاستئخار ، ولو قارن لناقض وشرط الاستثناء المقارنة ولو استأخر لناقض)[1] .

ثم يقول فى موقع آخر (ونسخ الكتاب بالسنة جائز عند الأصوليين خلافاً لمالك[2] والشافعى والأستاذ أبى اسحق فى زمرة الفقهاء . . . وكان رسول الله لا يقول ما يقوله إلا عن وحى ، وإن كان يجتهد لم يكن متردداً فى اجتهاده بل كان يقطع بما يقول ، فإن قيل نسخ المعجز بغير معجز محال قلنا ليس كذلك بدليل جواز

---

(١) أبو حامد الغزالى . المنخول من تعليقات الأصول . تحقيق محمد حسن هيتو دار الفكر . بيروت ١٩٧٠ ص ٢٨٨ .

(٢) من المعروف أن الإمام مالك يجوز عقلا نسخ الكتاب بالسنة والشافعى لم يمنع منه عقلا وإن اختلف فى منعه سمعاً .

نسخ آية بنصف آية لا اعجاز فيها ، فإن تمسكوا بقوله تعالى «ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها» قلنا هذا إن دل فإنه يدل على أنه لم يقع فإنه محمول على العلم والإمارة ، فإننا نرى آيات من الكتاب منسوخة كآية الوصية وغيرها وليس لها ناسخ من الكتاب . . أما الناسخ والمثبت فهو الله تعالى (وليس النبى) . . ونسخ التلاوة مع بقاء الحكم جائز خلافاً للمعتزلة ، فنقول التلاوة حكم مستقل بنفسه فلا يستحل نسخه كنسخ الحكم دون التلاوة ، والدليل عليه قوله تعالى « والشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالاً من الله تعالى » فالتلاوة منسوخة والحكم باق . . ويجوز نسخ الأمر قبل مضى زمان امكان الامتثال خلافاً للمعتزلة ، بدليل نسخ الذبح عن إبراهيم قبل امتثاله . وقد قال القاضى : الحكم قبل الإمكان ثابت ولذلك يعلم المأمور كونه مأموراً قبل التمكن ، ونحن نقول / كان ثابتاً فى وهمنا فارتفع فى وهمنا . فإن قيل / لو أمر لأراد وإذا أراد نفذت إرادته فكيف ينسخ قبل الفعل ؟ قلنا : عندنا قد يأمر بأمر لا يريده ونهى عما يريد ، ثم يعارضه وإذا أمر ثم سلب القدرة « فلا يطلب لأفعال الله فائدة » . .)(١) .

ثم يضيف « قال أصحابنا / الاستنباط من المنسوخ باطل فإنه فرع ثبوت الحكم ، ونقول إنه إذا انقدح فيه معنى مخيل - المنسوخ - جاز التمسك به ، لأن فريضة الصوم فى وضع الشرع لم تنسخ ولكن أبدل زمان بزمان (هو هنا يقصد رأى أبى حنيفة فى استنباط ترك التثبيت الوارد فى صوم عاشوراء قبل أن ينسخ وجوبه)(٢) .

إن الحديث عن النسخ أمر يطول ، وهو يشمل أحكاماً كثيرة لا تحصى سواء فى القرآن الكريم أو فى التاريخ النبوى ، ونظراً لأهمية هذا الموضوع اشتعلت التناقضات كانعكاس لرؤية كل فريق من

(١) أبو حامد الغزالى المنخول من تعليقات الأصول . تحقيق محمد حسن هيتو دار الفكر . بيروت ١٩٧٠ ص ٢٨٨ .

(٢) نفسه ٣٠٢ .

الفرق ، وكتبت عشرات من الكتب عن « مشكل القرآن » ، « تأويل القرآن » و « النسخ فى الشريعة الإسلامية » و « التسخ فى القرآن » ، « جواب النسخ فى القرآن » وفى كتب التفسير المختلفة ستجد جدلاً متنوعاً عند كل موقف ذكر فيه نسخ .

حقاً ، قد تكون هناك مواقف قد ذكر فيها النسخ وهى لم تنسخ ، وقد تكون هنا مواقف لم تنسخ وذكر فيها النسخ ، ولكن ليس معنى ذلك أن الأحكام الإسلامية نزلت كما هى منذ أول لحظة حتى آخر لحظة ، فالقرآن نزل آية آية كما ذكرنا وكان نزوله متواكباً متجاوباً مع حجم التحولات الدائرة يوماً بعد يوم ، فمن المنطقى أن يكون النسخ طبيعياً . قد نختلف على ماذا نسخ أو ماذا لم ينسخ ، لكننا لا يمكن أن ندعى بأن الناسخ والمنسوخ لم يكن موجوداً على الإطلاق لأن ذلك سيكون ضد طبيعة الأشياء .

نستطيع أن نرى بسهولة أحكاماً كثيرة قد تغيرت وحلت محلها أحكامٌ جديدة عند قراءة الآيات القرآنية ، وعند متابعة أسباب نزولها أو الروايات التى ذكرت حولها ، ونحن هنا لسنا بصدد تجميعها وإن كان البعض قد جمعها فى كتب خاصة بالناسخ والمنسوخ . وقد أشرنا إلى بعضها فى معرض قراءاتنا فى ثنايا الكتاب ، ولكننا سنسوق بعض الآيات المباشرة التى وردت فى النسخ :

١ - وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا إنما أنت مفتر بل أكثرهم لا يعلمون « النحل ١٠١ » . هنا ينسخ الله حكماً بحكم أو يبدل آية مكان آية : نسخ لعلم الله بما يضر وينفع .

٢ - ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها

. .«البقـرة ١٠٦ » . وهو نسخ تعـويضى عـن نسـيـان النبى لبعض الآيات ، وهو أيضاً نسخ إلهى نحو الأفضل أو المثل .

٣ - يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب « الرعد ٣٩ » . أم الكتاب محفوظ ثابت ، أما ما ينزل إليكم فمنه المحكم ومنه المتشابه .

٤ - هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله . . وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في اللم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولو الألباب . « آل عمران ٧ » . وهو النسخ أو التأويل الخاضع للأهواء والمصالح أو « للأدلجة » إن جاز التعبير . ويشار إلى ذلك كثيراً فى معظم فصول الكتاب تفصيلاً .

٥ - وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبى إلا ذا تمنى ألقى الشيطان فى أمنيته فينسخ الله ما يلقى الشيطان ثم يحكم الله آياته والله عليم حكيم « الحج ٥٢ » . هنا ينسخ ما جاء به الشيطان على لسان الأنبياء والرسل كبشر ، أو كما يقول ابن عباس « يخلص الله الآيات من باطل الشيطان » فتعود إلى سابق إحكامها بعد الخلل .

٦ - فلعلك تارك بعض ما يوحى إليك وضائق به صدرك أن يقولوا لولا أنزل عليه كنز أو جاء معه ملك إنما أنت نذير والله على كل شيء وكيل « هود ١٢ » . إنه الثقل والمسؤولية التى أشرنا إليها من قبل بالنسبة لما يوحى إلى النبى من أحكام أو آيات ، وهو يرتبط أيضاً فى عمق النص بمعانى الآية السابقة (وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبى . .) وهوارتباط تماس قوى .

٧ - أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً « النساء ٨٢ » . أى أن الاختلاف قليل وهو فى عمقه يعود إلى المحكَم والمتشابه ، والخلاف فى المتشابه أمر طبيعى نظراً لتغير الظروف ولمقتضى اللحظة التاريخية واختلاف المصالح والغايات .

٨ - ثم يقول تعالى فى سورة الزمر (وابتغوا أحسن ما أنزل إليكم من ربكم . .) «الزمر ٥٥ » . وهو لا شك المحكم منه .

بالطبع هناك تفسيرات متعددة متناقضة لمثل هذه الآيات والتأويلات تختلط اختلاطاً وتختلف اختلافاً كلياً عن كل آية على حدة ، خصوصاً وأن كل آية قد نزلت فى صورة مختلفة عن الأخرى ولأسباب مختلفة عن الأخرى ، لكنها فى قراءتها مجتمعة تشير أو توجه الأنظار نحو جهة محددة - رغم كل التأويلات والخلافات - وهو أن الناسخ والمنسوخ حقيقة مؤكدة ، وهى تعبير واضح عن مرونة النص القرآنى فى مواجهة الأحوال المتغيرة بأحكام دائمة التجدد .

سنسوق الآن نصاً « لابن قتيبة » ، نعتقد أنه - فى حد ذاته - دلالة قوية على روح الدعوة الإسلامية فى تفاعلها وانفتاحها مع الجديدة ، بل والتراجع عن بعض المواقف ، فأحياناً يكون اتخاذ موقف ما ملحاً على منفذيه استجابة للحظة ما ، ثم بعد اتخاذه ومناقشة أبعاده يتضح عدم توافقه مع مقتضيات اللحظة ، وبأنه كان من الضرورى اتخاذ موقف مخالف لذلك الذى اتخذ . ولذلك يمكننا القول إن الاجتهاد لم يكن فقط سمة التابعين للرسول ، بل كان النبى (ص) نفسه مجتهداً كبيراً .

يقول ابن قتيبة(١)

« . . والنبى نفسه ربما سها وكان ينسى الشىء من القرآن حتى قال تعالى (سنقرئك فلا تنسى) ، وقبل الفدية فى يوم بدر فنزل (لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم) وقالوا لو نزل عذاب مانجا إلا عمر ، وذلك لأنه أشار عليه بقتل الأسرى وترك أخذ الفداء وأراد يوم الأحزاب أن يتقى المشركين ببعض ثمار المدينة حتى قال له بعض الأنصار ما قالوا . . »(٢) . . وكاد الرسول يجيب المشركين إلى شىء ما أرادوه يتألفهم بذلك فأنزل الله عز وجل (ولولا أن ثبتناك لقد كدت تركن إليهم شيئاً قليلاً إذا لأذقناك ضعف الحياة وضعف الممات ثم لا تجد لك علينا نصيراً) وهكذا الأنبياء المتقدمون عليهم السلام فى السهو والنسيان ، ، وتعداد هذا يطول ويكثر وليس به خفاء على من علمه . . ومع هذا فإنه ليس كل ما دعا به الأنبياء وسألوه أجيبوا إليه ، فقد كان نبينا يدعو لأبى طالب ويستغفر له حتى نزلت عليه (ما كان للنبى والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين ولو كانوا أولى قربى من بعد ما تبين لهم أنهم أصحاب الجحيم) وكان يقول : اللهم اهد قومى فإنهم لا يعلمون فأنزل تعالى (إنك لا تهدى من أحببت ولكن الله يهدى من يشاء) وبعد فإن أقاويل على فى رجوعه عن قوله فى الحرام أنها ثلاث وقطع اليد. من أصول الأصابع وحك أصابع الصبيان فى السرقة وبأنه قبل شهادة الصبيان بعضهم على بعض والله يقول (واشهدوا ذوى عدل منكم) وقال (ممن ترضون من الشهداء) ، وجهر فى قنوت الغداة بأسماء رجال وأخذ نصف دية الرجل من أولياء المقتول وأخذ نصف

(١) انظر ابن قتيبة : كتاب تأويل مختلف الحديث . دار الكتاب العربى . بيروت د . ت . ص ١٠٧- ١١٠ .

(٢) انظر وقعة الأحزاب وتحليلنا لها فى كتاب جذور القوة الإسلامية دار الطليعة بيروت ١٩٨٨ .

دية العين من المقتص من الأعور ، وخلّف رجلا يصلى العيد بالضعفاء فى المسجد الأعظم إذا خرج الإمام إلى المصلى) وهذه الأقاويل كلها ليست منبوذة يقضى عليه بالخطأ فيها ، ومن أغلظها بين أمهات الأولاد (الجوارى اللائى لهن أولاد) وقد كن يبعن على عهد رسول الله وفى خلافة أبى بكر من بعده وعلى حال الضرورة حتى نهى عن ذلك عمر بن الخطاب من أجل أولادهن ولئلا تلحقهما السبة ويرجع عليهم الشين بأسباب كثيرة من جهة الأمهات إذا ملكن . والناس مجمعون على أن الأمة لا تخرج عن ملك سيدها إلا ببيع أو هبة أو عتق وأم الولد لم ينلها شىء عن ذلك ، وأحكام الأماء جارية عليها إلى أن يموت سيدها - فبأى معنى يزيل الولد عنها البيع وإنما هو شىء استحسنه عمر رضى الله عنه بما أراد من النظر للأولاد - ولسنا نذهب إلى هذا ولا نعتقده ولكننا أردنا به التنبيه على حجة على رضى الله عنه فيه وحجة من تقدمه فى اطلاق ذلك وترك النهى عنه - وكذلك . . كقضائه فى « رجلين اختصما فى ابن إمرأة وقعا عليها فى ظهر واحد فادعياه جميعاً أنه ابنهما جميعاً يرثهما ويرثانه وهو للباقى منهما ، وقد روى عن عمر أنه قضى بمثل ذلك موافقاً عليه ، وكان عمر ينزل القرآن بحكمه ويفرق الشيطان من حسه والسكينة تنطق على لسانه . . . مع هذا يقول فى قضية نبهه (على) عليها لولا قول على لهلك عمر ، فلقد أتى بامرأة وقد ولدت لستة أشهر فهمّ بها فقال له على / قد يكون هذا قول الله تعالى (وحمله وفصاله ثلاثون شهرا) ، وقال تعالى (والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين . .) .

ويقول فى موضع آخر :(١)

« . . ونحن نقول إن الله عز وجل لما أنزل على الرسول (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالاً من الله)

---

(١) انظر ابن قتيبة : كتاب تأويل مختلف الحديث . دار الكتاب العربى . بيروت د . ت . ص ١١٢ .

قال رسول الله : لعن الله السارق يسرق البيضة فتقطع يده على ظهر ما أنزل الله تعالى عليه فى ذلك الوقت - ثم أعلمه الله تعالى أن القطع لا يكون إلا فى ربع دينار فما فوقه - ولم يكن الرسول يعلم من حكم الله تعالى إلا ما علمه الله عز وجل ، ولا كان الله تبارك وتعالى يعرِّفه ذلك جملة بل ينزله شيئاً بعد شىء ، ويأتيه جبريل عليه السلام بالسنن كما كان يأتيه بالقرآن ولذلك قال أوتيت الكتاب ومثله معه (يعنى من السنن) - ألا ترى أنه فى صدر الإسلام قطع أيدى العرنيين (المرتدين) وأرجلهم وسماً (فقأ) أعينهم وتركهم بالحرة حتى ماتوا - ثم نهى بعد ذلك عن المثلة لأن الحدود فى ذلك الوقت لم تكن نزلت عليه ، فاقتص منهم بأشد للقصاص لغدرهم وسوء مكافأتهم بالإحسان إليهم وقتلهم رعاءه وسوقهم للإبل - ثم نزلت الحدود ونهى عن المثلة .» .

لقد رفض (أعداء) الحديث حديثاً نبوياًروى عن محمد بن اسحق عن عائشة أنها قال : (لقد نزلت آية الرجل ورضاع الكبير عشر فكانت فى صحيفة تحت سريرى عند وفاة الرسول فلما توفى وشغلنا به دخلت داجن للحى فأكلت تلك الصحيفة) .

وقالوا (إن هذا الحديث يناقض قوله تعالى « وإنه كتاب عزيز لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ») ، فكيف يكون عزيزاً وقد أكلته شاة وأبطلت فرضه وأسقطت حجته - وأى أحد يعجز عن إبطاله والشاة تبطله ؟ ! وكيف قال تعالى (اليوم أكملت لكم دينكم) وقد أرسل عليه ما يأكله ؟ ! . وكيف عرض الوحى لأكل شاة ولم يأمر باحرازه وصونه ولم أنزله وهو لا يريد العمل به ؟ ! .

لكن كان « لابن قتيبة » رأى آخر يقول فيه :

« . . قبض رسول الله والقرآن فى السعف الغلاظ والجلود. والسعب ، وكان القرآن متفرقاً عند المسلمين ولم يكن عندهم

كتاب ولا آلات . . فما يعجب من أكل الشاة تلك الصحيفة ؟ ! وهذا الفأر شر حشرات الأرض يقرض المصاحف ويبول عليها وهذا العث يأكلها ولو كان النار أحرقت الصحيفة ، أو ذهب بها المنافقون كان العجب منهم أقلّ .

وإنّ قولهم كيف يكمل الدين وقد أرسل عليه ما أبطله فإن هذه الآية نزلت يوم حجة الوداع والسنن والفرائض لم تكتمل لأنها لم تزل تنزل إلى أن قبض رسول الله وهكذا قال الشعبي في هذه الآية ، ويجوز أن يكون الإكمال للدين برفع النسخ عنه بعد هذا الوقت ، وأما إبطاله إياه فإنه يجوز أن يكون أنزله قرآناً قبل أن يجمع بين اللوحين فذهبت . وإذا جاز أن يبطل العمل به وتبقى تلاوته جاز أن تبطل تلاوته ويبقى العمل به . ويجوز أن يكون أنزله وحياً إليه كما تنزل عليه أشياء من أمور الدين ولا يكون ذلك قرآناً كتحريم نكاح العمة على بنت أخيها والخالة على بنت أختها ، والقطع في سرقة ربع دينار ولا قود على والد ولا على سيد ولا ميراث لقاتل ، وقد رجم الرسول ورجم الناس بعده وأخذ بذلك الفقهاء .

فأما رضاع الكبير عشراً فنراه غلطاً من محمد بن إسحاق ولا نأمن من أن يكون الرجم الذى ذكر أنه فى هذه الصحيفة كان باطلاً لأن الرسول قد رجم (ماعز بن مالك) وغيره قبل هذا الوقت فكيف ينزل عليه مرة أخرى ، ولأن مالك بن أنس روى هذا الحديث بعينه عن عائشة قالت (كان فيما أنزل من القرآن عشر رضعات معلومات يحرمن) ثم نسخه (بخمس معلومات يحرمن) فتوفى الرسول وهن مما يقرأن من القرآن . وقد أخذ بهذا الحديث قوم من الفقهاء منهم الشافعي واسحق وجعلوا الخمس حداً بين ما يحرم وما لا يحرم كما جعلوا القلتين حداً بين ما ينجس من الماء وما لا ينجس . وألفاظ حديث مالك خلاف ألفاظ حديث محمد بن إسحاق . »[1]

انتهى رد إبن قتيبة .

(١) انظر ابن قتيبة : كتاب تأويل مختلف الحديث . دار الكتاب العربي . بيروت د . ت . ص ٢١٢ - ٢١٣ .

القسم الثالث

حدود الاجتهاد

تمهيد

لقد أغلق باب الاجتهاد (رسمياً) منذ قرار الخليفة المستعصم عندما أمر علماء الفقه فى المدرسة المستنصرية أن يتوقفوا عن تدريس أى فكر خلاف أقوال الأئمة الأربعة ، ورغم رفض البعض لهذا القرار بقولهم (شيوخنا رجال ونحن رجال) إلا أن تاريخ الفكر الإسلامى منذ ذلك الحين - وحتى الآن - ساقط فى هوة الحفظ والترديد دون النقد أو التمحيص ، وكأنما سقط عن المسلمين التكليف « وعرف قاموس الفكر العربى عبر مراحله المختلفة أوصافاً مثل أهل الحل والعقد وأهل النظر ، لكن هذا القاموس إذا وقف أمام عصرنا ، فلا أظنه يجد وصفاً أدق ولا أجود من اعتباره عصر الإحالة . . مشكلاتنا محالة إلى غيرنا ، ثمة إحالة فى السياسة ، فالحل بأيدى غيرنا كما يقولون ، وثمة إحالة فى الاقتصاد ، فالإنتاج لغيرنا والاستهلاك لنا ، وثمة إحالة فى الفكر والفقه ، ذلك أن القدماء جزاهم الله خيراً ورثونا أفكاراً جاهزة فاحتفظنا بها وقمنا بتعليبها ، وهذه ثمار جهدهم نجنيها . . فى النهاية أصبح الحال كما

لا يخفى على أحد صارت عقولنا تعمل فى اتجاه واحد : الاستقبال دون الإرسال . . »[1] .

رغم إغلاق باب الاجتهاد رسمياً ، إلا أن محاولات الاجتهاد استمرت عبر العصور ، لكنها كانت كومضات متفرقة ، تفتقد التواصل وتسبح ضد التيار ، فكما استند البعض على (كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة فى النار) بحيث تشمل ليس العبادات فقط وإنما السلوك والأعراف والتقاليد ، اعتمد البعض الآخر على (من اجتهد وأصاب فله أجران ، ومن اجتهد ولم يصب فله أجر واحد) لأنه بالحد الأدنى قد أثار المسألة .

أثرنا من قبل أسباب انتعاش حركة الاجتهاد والأخذ والرد فى القرون الثلاثة الأولى بعد الهجرة ، بحكم عملية التفاعل أو التأثر Interaction أو المثاقفة التى تمت بين المسلمين العرب وبين ثقافات الشعوب التى سيطروا عليها ، للدرجة التى كان فيها الاجتهاد هو القاعدة ، والترديد استثناء ، حتى أن الأئمة الأربعة أنفسهم تروى عنهم أقوال يحبذون فيها الاجتهاد ، وإن كان هذا الاجتهاد يخص تياراً بعينه ، إلا أن مضمون الأقوال التى ساقوها لا يقف حجر عثرة أمام إعمال الفكر - هذا إن أخذت بمعناها العام - ، فهذا أبو داوود يروى عن الإمام أحمد بن حنبل قوله « لا تقلدنى ولا مالكاً ولا الشافعى ولا الثورى ، وخذ من حيث أخذوا » ، ثم قوله « من قلة فقه الرجل ن يقلد دينه الرجال » . وذكر أن الإمام مالك كان يرفض أن يلزم الناس بمذهبه فى الفقه رغم موافقة الخليفة (هارون الرشيد) ويقول « إنما أنا بشر أخطىء وأصيب ، فانظروا فى رأيي فكل ما وافق الكتاب والسنة فخذوه ، وكل مالم يوافق الكتاب والسنة

(١) أنظر فهمى هويدى . من يسبح ضد التيار . مجلة رسالة الجهاد . طرابلس ١٩٨٩ ص ٣٤ .

فاتركـوه » . وذكر أيضاً أن الإمام الشافعى كان يقول « إذا صح خبر يخـالف مذهبى فـاتبعـوه واعلموا أنه مـذهبى » ويقول أيضـاً « إذا ذكرت لكم مالم تقبله عقولكم فلا تقبلوه ، فإن العقل مضطر إلى قبول الحق » ، وعندما قيل لأبى حنيفة « إذا قلت قولاً وكتاب الله يخالفه ؟ » فإنه ذهب إلى أبعد وقال « اتركوا قولى بخبر رسول الله » فقيل له « وإذا كان قول الصحابة ؟ » فقال « اتركوا قـولى لقول الصحابى »[1] .

لكنهم وضعوا شروطاً للاجتهاد بالطبع ، وأطروها كطبيعة أى خطاب يحدد زواياه وحدودة ، وخصوصاً الخطاب الدينى المرتبط فى ثقافتنا بالنص الدينى أساساً ، أى نص الكتاب والأحاديث المروية عن النبى والصحابة الأولين ، وكذلك الخطاب المرتبط أيضاً بمواقف معينة مارسها النبى أو صحابته ، فإن لم يكن هناك نص واضح أتيح « الاجتهاد فى حدود » لا ضرر ولا ضرار[2] أو « العادة محكمة » طبقاً لأثر موقوف على عبد الله بن مسعود وهو القول « مارآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن » أو « المعروف عرفاً كالمشروط شرعاً » أواتباعاً لمبدأ « المعلول يدور مع العلة وجوداً وعدماً » ، ثم كان الاجماع اعتباراً بحديث (حسن) « لا تجتمع أمتى على ضلالة »[3] .

وقد اعتبر البعض الاجماع أكثر أهمية من رواية الحديث ، فهذا ابن قتيبة يقول « إن الحق يثبت عندنا بالإجماع أكثر من ثبوته بالرواية ، لأن الحديث قد تعترض فيه عوارض من السهو والإغفال

(١) أنظر فهمى هويدى . من يسبح ضد التيار . مجلة رسالة الجهاد . طرابلس ١٩٨٩ ، ص ٣٤ ، ٣٥

(٢) أخرجه ابن ماجه ومالك وأحمد .

(٣) رواه أبو داوود فى كتاب الفتن والملاحم « باب ذكر الفتنة » ورواه الترمذى « أبواب الفتن وباب لزوم الجماعة ، وهو حديث لم يورده البخارى ولا مسلم .

وتدخل عليه الشبه والتأويلات والنسخ ، ويأخذه الثقة من غير الثقة ، وقد يأتي بأمرين مختلفين ، وهما جميعاً جائزان كالتسليمة والتسليمتين ، وقد يحضر الأمر يأمر به النبى رجلاً ثم يأمر بخلافه ولا يحضره هو فينقل إلينا الأمر الأول ولا ينقل إلينا الثانى لأنه لم يعلمه . والإجماع سليم من هذه الأبواب كلها ولذلك كان مالك يروى عن الرسول الحديث ثم يقول والعمل ببلدنا على كذا لأمر يخالف الحديث لأن بلده بلد الرسول . وإذا كان العمل فى عصره على أمر من الأمور ، صار العمل فى العصر الثانى عليه وكذلك فى العصر الثالث والرابع وما بعده ، ولا يجوز أن يكون الناس جميعاً ينتقلون عن شيء كانوا عليه فى بلده وعصره إلى غيره ، فقرن عن قرن أكثر من واحد عن واحد ، وقد روى الناس أحاديث متصلة وتركوا العمل بها ، ومنها حديث أن الرسول « جمع بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء بالمدينة آمناً لا يخاف » والفقهاء جميعاً على ترك العمل بهذا ، إما لأنه منسوخ أو لأنه فعله فى حالة ضرورة - إما لمطر أو شغل - ومنها أن رجلاً توفى على عهد الرسول (ص) ولم يدع وارثا إلا مولى هو أعتقه فأعطاه الرسول ميراثه ، والفقهاء علي خلاف ذلك ، إما لاتهامهم عوسجة بهذا وإنه ممن لا يثبت به فرض أو سنة ، وإما لتحريف فى التأويل كأن تأويله لم يدع وارثاً إلا هو أعتق الميت فيجوز على هذا التأويل أن يكون وارثاً لأنه مولى المتوفى ، وإما لنسخ ومنها أن الرسول كان يقنت فى صلاة الصبح والمغرب والناس يتنازعون فى القنوت فى الصبح ولا يختلفون فى تركه فى المغرب . ومثل هذا كثير ، وكذلك المسح على العمامة والخمار . . ونحو هذا رواية بعضهم أنه مسح على النعلين ورواية أخرى أنه مسح على الجوربين . . إلخ »(١) .

والإجماع هو اتفاق أهل الحل والعقد ، أو اتفاق المجتهدين من

(١) ابن قتيبة . تأويل مختلف الحديث . ص ١٧٦ .

هذه الأمة فى عصر على أمر من الأمور ، وقد تمسك به الشافعى بقوله تعالى (ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى) « النساء ١١٥ » ، وهو حث على إتباع سبيل المؤمنين ، فإذا أجمعوا على حكم فهو سبيلهم .

ويقول الإمام الغزالى « وإنما أمرنا ربنا الأمر على الظاهر ، وإذا أجمعت الأمة على حكم يجب القضاء بأنهم هم المؤمنون . . ولا مطمع فى إثبات الإجماع بمسلك عقلى ، إذ ليس فيه ما يدل عليه ولم يشهد له من جهة السمع خبر متواتر ولا نص كتاب ، وإثبات الإجماع بالإجماع تهافت والقياس المظنون لا مجال له فى القطعيات . ولم يبق وراءه إلا مسالك العرف فلعلنا لانتلقاه منه . . وله ثلاث صور : أن تجمع الأمة على القطع فى مسألة مظنونة ، وأن يطبقوا فى مسألة ظنية على حكم واحد من غير أن ينقل عنهم القطع بذلك ، وأن يشتوروا فى مسألة ويستقر رأيهم على حكم ويجمعوا عليه . .[1] .

ورغم قول البعض إن القياس مظنون ومختلف فيه ، ولذا يجوز استلهام قاعدة قطعية منه ، إلا أن الغزالى يقول « فإذا اجتمعوا على قياس ، كان حقاً فى نفسه لا يسوغ خلافه ، كما لو أنهم أجمعوا على أصل القياس وجب اتباعهم ، فالاجماع على نوع من القياس يوجب اتباعهم »[2] .

هذا فى الوقت الذى جعله فيه البعض لا يتعدى صحابة الرسول ، فقد صار الإمام مالك إلى أن الإجماع يحصل بقول الفقهاء السبعة وهم فقهاء المدينة (سعد بن المسيب . عروة بن الزبير . القاسم بن محمد بن أبى بكر . خارجة بن زيد بن ثابت .

---

(١) الغزالى . المنخول فى علم الأصول ص ٣٠٣ - ٣٠٨ .

(٢) المرجع نفسه ص ٣٠٩ .

أو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث . سليمان بن يسار . عبيد الله بن عتبة بن مسعود) . وقدم أيضاً مذهبهم على النص ، ولذا قال الإمام الغزالى « لاخفاء ببطلان هذا ، فإنهم ليسوا كل الأمة ، والمدينة أطلال لا أثر لها »[1] . ويشترط للإجماع أن يقع فى مظنون ، وأن خرق الإجماع يحدث إذا تم إحداث مذهب ثالث بعد إجماع الصحابة فى مسألة على قولين ، بينما سوغ بعض العلماء الخلاف وفتحوا بابه .

وقد عارض المعتزلة الإجماع لأنه (يجوز أن يجمع المسلمون على الخطأ ، ومن ذلك إجماعهم على أن النبى بعث للناس كافة دون جميع الأنبياء ، وكل نبى بعثه إلى سائر الخلق . .)[2] .

(الإجماع إذن هو نوع من التوازن فى مقابلة سعى المحدثين لإعادة صياغة العادات الموجودة حسب وجهات نظرهم ولمجابهة القوانين العرفية للمجتمع بشكل حاد ، فلم يكن أمام المحدثين إلا الاعتراف بضعفهم فى مواجهة هذه القوة ، وكانوا من الذكاء بحيث وجدوا شكلاً لهذا الاعتراف الذى جعل إقرار الإجماع عنصراً من عناصر السنة)[3] .

كثيرون هم الذين رفضوا التقليد واعتبروه بدعة محدثة ، لأن الصحابة لم يكن فى زمانهم وعصرهم مذهب لرجل معين ، إنما كانوا يرجعون فى النوازل إلى الكتاب والسنة[4] ، وهناك ابن حزم الظاهرى الذى رفض كل تقليد قائلاً « لا يحل لأحد أن يقلد

(١) الغزالى . المنخول فى علم الأصول ص ٣١٥ .

(٢) ابن قتيبة . المرجع نفسه ص ١٨ .

(٣) جولد تسيهر . دراسات محمدية . ترجمة الصديق بشير نصر . من كتاب « قضايا الفكر الإسلامى كما يراها بعض المستشرقين » . طرابلس . كلية الدعوة الإسلامية . ١٩٨٨ م ص ١٧٦ .

(٤) الإمام الشوكانى . القول المفيد فى أدلة الاجتهاد والتقليد . أنظر فهمى هويدى فى المرجع السابق .

أحداً لا حياً ولا ميتاً وعلى كل واحد الاجتهاد حسب طاقته . . فالتقليد كله حرام فى جميع الشرائع أولها عن آخرها . . وخصص الإمام « السيوطى » مؤلفاً لهذه الحقيقة عنوانه « الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد فى كل عصر فرض » . . »[1] .

العبارات تبدو ثورة على (الكهنوت) ، لكنها ما تلبث أن تهدأ بحكم سيادة حكم النص قبل الرأى ، لأن الرأى فى نظر الكثيرين «ينقسم إلى محمود ومذموم ، والمذموم ما كان مخالفاً للنص ، وذلك بالإعراض عنه مع المعرفة به ، ومن وقع فيه من الفضلاء فإنما هو بتأويل أو بتقليد ، ومنه ما كان كلاماً فى الدين بالخرص والظن مع التفريط والتقصير فى معرفة النصوص وفهمها واستنباط الأحكام منها . .»[2] .

وإن كان « النقل قبل العقل » لإثبات الحق عند أغلبية مدارس التشريع ، إلا أن قليلاً كابن قتيبة يرى الإجماع يثبت الحق قبل الرواية ، ويرى البعض الآخر كالأشاعرة أنه يمكن التوفيق بين العقل والنقل للوصول إلى الحقيقة ، بينما يرفض بعض المعتزلة الإجماع ، ويصرح ابن حزم بأن لكل واحد الاجتهاد حسب طاقته . .

ورغم هذا التناقض ما بين الحديث عن الحرية المطلقة والحديث عن الإتباع المطلق ، إلا أن لكل رأى حدوداً تحده وشروطاً تسجنه ، فالاجتهاد لم يكن أبداً مطلقاً - وإن أدعى البعض ذلك - فإن أخذنا الاجتهاد المعتزلى مثلاً ، فسنراه يضع العقل سيداً للحكم ، فإن تعارض النص مع العقل ، فلا بد من تأويل النص ليتفق مع العقل . ولكن أى عقل ؟ . إنه العقل المعتزلى بحدوده ومفاهيمه . (أنظر

(١) فهمى هويدى . امن يسبح ضد التيار ، مجلة رسالة الجهاد طرابلس ١٩٨٦ ص ٣٥ .

(٢) الصديق بشير نصر . المصدر السابق المذكور . فى الرد على جولد تسيهر . ص ٣٢٥ .

الفصل الخاص بالقراءات المعتزلية) .

كذلك قال « إبن حزم » بالاجتهاد حسب الطاقة ، فهل رضيت (الطاقة) الظاهرية بأى اجتهاد ؟ ! لقد أطرت ظاهرية ابن حزم حدود هذا الاجتهاد ، وعندما رفض هو نفسه - مناقضاً للمقولة السابقة - التنوع والخلاف المذهبى وعزاهما إلى « القياس والرأى يحكمونه فى النصوص ويمعنون فى هذا التحكيم ، فإذا هى خاضعة أو هى فى حقيقة الأمر خاضعة لهم هم ، إذا كان هذا القياس شيئاً مختلفاً لا ميزاناً ثابتاً عادلاً فهم إنما يصدرون إذن فى هذه الأحكام التشريعية عن الهوى الذى يسمونه قياساً ورأياً »[1] . ولهذا رفض ابن حزم نفسه أى اجتهاد خارج ظاهر النص لأن « هذه النصوص كافية مبينة عن نفسها بنفسها ، لا شىء من دين الله خارج عنها أو مستتر وراءها . . فدين الله لا باطن فيه وجهر لا سر تحته . كله برهان لا مسامحة فيه . . والرسول لم يكتم من الشريعة كلمة فما فوقها ، ولا أطلع أخص الناس به من زوجة أو ابنة أو عم أو ابن عم أو صاحب على شىء من الشريعة كتمه عن الأحمر والأسود ورعاة الغنم ، ولا كان عنده عليه السلام سر ولا رمز ولا باطن غير ما دعا الناس كلهم إليه ولو كتمهم شيئاً لما بلغ كما أمر »[2] .

وعندما أخضع « ابن حزم » علم المنطق لدائرة ميتافيزيقاه مهاجماً المعادين لهذا العلم قائلاً (قرأوا هذه الكتب بعقول مدخولة وأهواء وبصائر غير سليمة ، وقد اشربت قلوبهم حب الاستخفاف. واستلانوا مركب العجز واستوبأوا نقل الشرع وقبلوا قول الجهال فوسموا أنفسهم بفهمها وهم أبعد الناس عنها وأناهم عن

(١) عن محمد أحمد وريث . محاورات عقلية فى فهم الرسول . طرابلس ١٩٨٧ ص ٢٩ - ٣٧ .

(٢) المرجع نفسه .

درايتها)[1] ، إنما كان يحاول اخضاع كل فكر وكل رأى لحدود فهمه الظاهرى الخاص . ورغم تصريحه بالاستعداد لترك ما يقول إلى غيره إن تبين له وجه الصواب فى ما يقوله مخالفه . لكن يتضح من النص التالى أنه يتعصب لمذهبه تعصباً مغالياً عندما يقول « قد علمنا تعالى فى هذه الآيات وجوه الإنصاف الذى هو غاية العدل فى المنظارة ، وهو أن من أتى ببرهان ظاهر وجب الإنصراف إلى قوله ، وهكذا نقول نحن اتباعاً لربنا عز وجل بعد صحة مذاهبنا لا شكاً فيها ولا خوفاً منا أن يأتينا أحد بما يفسدها ، ولكن ثقة منا بأنه لا يأتى بما يعارضها أبداً لأننا ولله الحمد أهل التلخيص والبحث وقطع العمر فى طلب تصحيح الحجة واعتقاد الأدلة قبل اعتقاد مدلولاتها حتى وفقنا على ما ثلج به اليقين وتركنا أهل الجهل والتقليد فى ريبهم يترددون[2] . (لمزيد من التفاصيل أنظر معلجتنا لظاهرية ابن حزم) .

وكما اختلف الفقهاء فى « الإجماع » اختلفوا أيضاً فى القياس :- فقد عرّفه البعض بأنه رد الشىء إلى الشىء بجامع . وقال القاضى « أبو بكر الباقلانى » / من أنه حمل معلوم فى إثبات حكم أو نفيه ، بإثبات صفة أو حكم أو نفيهما . فرد الحنابلة قياس العقل دون الشرع ، بينما رد أتباع داوود الأصبهانى (٢٠٠ - ٢٧٠ هـ) قياس الشرع دون العقل ، فهم يقفون عند ظواهر النصوص . ورد قياس الشرع جملة الروافض سوى القائلين بإمامة زيد بن على بن الحسين بن على بن أى طالب ، وردته الخوارج ، ورده « النظام »

(١) ابن حزم . التقريب لحد المنطق والمدخل فيه . تحقيق إحسان عباد . بيروت . د . ت . ص ٦ ، أنظر أيضاً محمد جلوب فرحان . أصالة الأبحاث المنطقية عند ابن حزم . دراسات عربية . دار الطليعة بيروت ٣ / ٨٨ ص ١٠٩ .

(٢) ابن حزم الأحكام ١ / ٢٠ ، أنظر فى ذلك . محمود أبو زهرة . ابن حزم . ص ١٨٧ - ١٨٩ .

(أبو إسحق إبراهيم بن سيار ت ٢٢٣ هـ) المعتزلي المشهور ، بينما أنكره أبو هاشم (عبد السلم بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي ت ٣٢١ هـ) إلا نص الشارع عليه من تشبيه وتمثيل كقوله تعالى «فجزاء مثل ما قتل من النعم « المائدة ٩٥ » . بينما قال « ابن مسعود» : لو حكمنا بالرأى لحرمنا كثيراً مما أحله الله وحللنا كثيراً مما حرمه الله» . بينما قال الهادى يحيى بن الحسين (٢٤٥ - ٢٩٨ هـ) المعتزلى بأن «القياس » فى رأيه لا يصح إلا إذا جاء موافقاً الكتاب ، فالحقيقة لا تناقض الحقيقة « العقل والقرآن » ، والقياس الذى يتم به عرض ما لا حكم فيه على ما فيه حكم عملية عقلية ، وعلى ذلك يجب ألا يتناقض مع القرآن ، وقال « . . والقياس لا يجوز أبداً ولا يكون أصلاً بحيلة من الحيل ولا يمكن أن يتناوله متناول ولا يطول إليه متطاول ولا يطمح به طامع إلا من بعد إحكام أصول العلم بالكتاب والوقوف على ما فيه من جميع الأسباب من الحرام والحلال وما جعل الله من الأحكام وبين من شرائع الإسلام ومن بعد أصول السنة وفهم فروعها المتفرعة » . . »(١) .

والسنة فى نظره مكملة للرسالة المحمدية ، وهى تلك الصادرة عن الله ، حيث اقتصر دور الرسول على تبليغها ، فهى ليست ما صدر عن الرسول من قول أو فعل أو تقرير ، وإنما هى كل ما جاء به الرسول مبلغاً عن الله « . . ما معنى سنة ؟ . . السنة محكمة لكل أمر من الأمور المؤصلة ، المبينة للمعانى المعضلة ، مفرعة للمجملات المتبينة عن التأويلات يشهد بها محكم الكتاب وتنبنى عليها الأسباب »(٢) .

(١) الهادى . كتاب القياس ص ١٢٠ - ١٢١ , أنظر فى ذلك على محمد زيد . دولة الهادى وفكره ص ١٥٤ - ١٥٦ .

(٢) المصدر نفسه ص ١٥٤ معتزلة اليمن . دار العودة بيروت ط ٢ ١٩٨٥ م .

ويرى « الهادى » الإجماع كما رأى السنة والقياس فى خدمة تفسير المتشابهات كفروع تعود إلى الآيات المحكمة كأصول ، فالإجماع هو طريق تصديق الرواية فى نظره وهو « الأخبار المتواترة التى لا يجوز على مثلها الشك عن قوم مفترقى الديار بعيدى الهمم ، مختلفى التجارات والصناعات والألسن والألوان ، يعلم أن مثلهم لا يجوز عليهم الإجماع والتواطؤ [1] .

ولقد تفرد النظّام المعتزلى بعدة مسائل مختلفة عن بقية المعتزلة ، فرغم أنه اعتبر الإجماع ليس حجة فى الشرع وكذلك القياس فى الأحكام الشرعية لا يجوز أن يكون حجة ، لكنه أضاف بأن الحجة فى قول « الإمام المعصوم »[2] ، واستند مؤيدو القياس عقلياً على أن الصحابة أنفسهم تشاوروا فى الوقائع المتفرقة ورجعوا إلى المصالح والقياس ، وكانوا يفتون فى التحليل والتحريم والحقن والإهدار والأمور الخطيرة عندما كثرت الوقائع ولم تكن النصوص وافية بها .

وقد رتب علماء الأصول القياس فى خمسة مراتب :

١ - المفهوم من الحوى ، كتحريم ضرب التعنيف من فهم النهى عن التأنيف .

٢ - تنصيص الشارع على قياس ، مثل أن يطلق الشارع الرجم ويعلله بالزنا ولا يتعرض للإحصان ونحن نستنبطه .

٣ - إلحاق الشيء بما فى معناه كقولنا : الأمة فى معنى العبد .

٤ - قياس المعنى وهو ينقسم إلى الأجلى والأخفى . وينقسم

(١) علي محمد زيد ، دولة الهادي وفكره ص ١٥٦ .

(٢) أنظر كتاب الملل والنحل للشهرستانى (أبو الفتح عبد الكريم ت ٥٤٨ هـ) . روائع التراث العربى مكتبة خياط بيروت د . ت . ١/ ٧٢ .

القيـاس إلى مظنون ومعلوم ، وعند تعارض الظنون يلجأ إلى الترجيح .

٥ - قياس الشبه وهو مصدر بالطرد والعكس[١] .

(١) قام د . الجابرى بنقد القياس والاستدلال بالشاهد الغائب كآلية حجرت العقل العربى ، رغم أن آليات تحجير العقل العربى هى آليات تاريخية بالأساس ، أما هذه الآلية فكانت نتاجاً لعملية التحجير لا سبباً له . أنظر كتاب تكوين العقل العربى . مركز دراسات الوحدة العربية ط ٥ ، ١٩٩١ م (بيروت) . أنظر خاتمة كتابنا هذا لفهمه الآليات التاريخية لعملية التحجير .

قراءات نقدية وقراءات سلفية

أثرنا أن نشير باختصار إلى حجم الخلافات التى قامت - ولا تزال - بين الآراء التى تصل أحياناً لحد التناقض ؛ وفى الفصول القادمة مباشرة سنتعرض تفصيلياً لبعض هذه المواقف الفكرية ، والتى ستبين إلى أى درجة لعبت « الأيديولوجيا » دورها ، بحيث تبدو تلك الأفكار وكأنها انعكاس لمقتضيات كل مذهب اجتماعياً وتاريخياً وسياسياً ، فالخلاف لم يكن مجرد خلاف فكرى فقط ، وإنما كان يكمن بجانب الأرضية المذهبية أو الأيديولوجية قاعدة واسعة مفتوحة لأى سؤال ، بل وكل سؤال ، وكانت هذه القاعدة تغتنى يوماً بعد يوم بهذه الخلافات نفسها ، وقبل ذلك اغتنت فى تصادمها مع الثقافات الجديدة والحاجات الوافدة التى واجهتها .

ما دور الخطاب المعاصر هنا ؟

الخطاب التقليدى اكتفى بمضغ ولوك المعلبات المستوردة من القرن الرابع الهجرى دون إضافات عميقة ، بل لم يكتف بالمضغ

والترديد فقط ، بل ما فتىء يدعو إلى شد كل الأفكار - ولو بالقوة - للعودة وتبنى وجهة نظرهم ليس على صعيد العقل فحسب ، ولكن على صعيد الفعل والممارسة أيضاً ، واستخدم فى ذلك كل الوسائل الممكنة قديمها وحديثها .

والخطاب النقدى يعتبر الأدبيات التاريخية الكلاسيكية التى تتحدث عن الإسلام ، تطرح لنا الأمور بطريقة لم تعد مقبولة من قبل المؤرخ أو المفكر المعاصر ، حيث أضاف العلم مجموعة من الأدوات الجديدة فى البحث واتسعت أرضية العلوم لتشمل عدداً مذهلا من المناهج ، فعلى سبيل المثال « يتيح لنا مصطلح الخيال أو المتخيل كبنية متكاملة تدخل فى التركيبة النفسية الفردية والجماعية على السواء ، أن نفهم الآليات العميقة لكيفية اشتغال المجتمعات البشرية وحركيتها ، وهذه حقول من البحث جديدة كلياً ، والأوروبيون أنفسهم ابتدأوا بالكاد يستكشفونها ويطبقونها على تاريخهم الخاص بالذات . فماذا نقول إذن بخصوص المجال العربى الإسلامى ؟ . لا نزال متأخرين جداً عن ركب العلم التاريخى الحديث ومنهجياته ، وينبغى أن نعترف أن الطريقة التى نعلّم بها التاريخ فى جامعاتنا العربية المؤسسة حديثاً ، لا تزال طريقة تقليدية قديمة ، فات أوانها ، ولم تدخل هذه المنهجيات الحديثة الخصبة بعد إلى جامعات الدول العربية والإسلامية ، وهذا ما يفسر لنا سبب استمرارية الصراع بين المسلمين « بمن فيهم المثقفون الذين درسوا فى الجامعات الغربية » وبين من ندعوهم حتى الآن بالمستشرقين »[1] .

هكذا يتحدث مفكر معاصر « كمحمد أركون » ، بينما يطالب « عبد الله العروى » « بإدخال شيء من النظام فى ميراث كثر فيه

(١) أنظر محمد أركون . الإسلام والتاريخ والحداثة . ترجمة هاشم صالح . الوحدة ١ / ١٩٨٩ م ص ١٨

الخلط ، فلقد تداخلت المدارس والتحليلات عند المفكرين الغربيين المعاصرين ، وليس غريباً أن نجد ذلك التداخل أكثر استعمالاً عند الكتاب العرب . إن عدم الوضوح فى المفاهيم خطر كبير على استقامة الفكر ، ووضوح المفاهيم لا يوصل بالضرورة إلى إدراك الواقع ، لكنه على الأقل يخلص الباحث من التساؤلات الزائفة ، وما أكثرها فى ميدان نقد الذهنيات »[1] ، ويفرق « العروى » بين التراث والسنة قائلاً « فعندما نقول الموروث أو التراث ، فإننا نشير إلى مجموعة من الأشكال الكلامية أو السلوكية انحدرت إلينا من الأجيال السالفة . فى نطاق التراث تتساكن المنجزات على مستوى واحد لا يضاف أى قسم منها إلى شخص بعينه ولا يمتاز جزء عن الآخر بكونه أقدم وأعرق . أما عندما نذكر السنة ، فإننا نشير إلى «منطق ضمنى » إلى أحكام واختيارات جرت فى فترات متعاقبة قبلت أثناءها أقوال وأعمال ورفض غيرها . إننا بالتالى نشير إلى جماعات وأشخاص كانوا وراء تلك الأحكام والاختيارات ، كل جماعة تدعى الوفاء لمن سبقها . . إنَّ مفهوم التراث يطمس التعاقب الزمنى والتمايز الاجتماعى ، فى حين أن مفهوم السنة يكشف عند التدقيق عن تلك المتغيرات التاريخية والاجتماعية . والنقاش هنا كما هو واضح لا يعنى بالمفردات بقدر ما يعنى بالمفاهيم . ولا يتعلق الأمر بترجمة كلمة إلى أخرى ، بل بتأدية معنى وبالتالى يفتح الطريق للبت فى مسائل خطيرة بما تستحق من الوضوح والدقة . . »[2] . ثم يخلص العروى من ذلك إلى أنه « بما أن المنطق تعبير ، فإنه بالضرورة تأويل ، وبالتالى اختيار ، نلاحظ

(١) عبد الله العروى . مفهوم الأيديولوجيا . المركز الثقافى العربى . الدار البيضاء ط ١ ١٩٨٠ م ص ١٢٧ .

(٢) عبد الله العروى . ثقافتنا فى ضوء التاريخ . المركز الثقافى العربى . المغرب ط ١ ،١٩٨٣ ص ١٩٢ .

من جديد أهمية التمييز بين منطق الثقافة وبين الأعمال الثقافية ، الأعمال موروث جامد ، لكن المنطق هو الذى يجعل المرء يهتم بهذا العمل ويهمل ذاك ، فالمنطق يشير إلى مجرى الحياة ، إلى التطور والتحول ، فى حين أن التراث يشير إلى المعطى الجامد الأبدى»(١) .
هنا يجد العروى التراث جامداً أبدياً ، بينما أدواته هى التى تتميز بالحياة ، وهو فصل يراه البعض فصلاً تعسفياً بين « الموضوع » و « مناهجه» ، لأنه من المستحيل التعامل مع الجزء وإهمال الكل أو نتعامل مع الكل دون النظر إلى الجزئيات(٢) . بيد أننا نرى أن هذا الفصل المؤقت ضرورى أحيانا - بمقياس الأدوات المعاصرة - لفهم آليات تكوّن الأفكار والظواهر ، وآليات تحولها أيضاً ، لأنه من المستحيل - كما أوضحنا - التعامل مع التراث كنسق واحد أو كموضوع واحد ، وإنما . . يمكننا أن نرى الجزئيات التى عزلناها مؤقتا - فى إطار نسقها الخاص ، ومن ثم لا يبدو هنا أى تناقض بين الموضوع ومنهجه كما يدّعى ناقدو العروى . لكننا نستطيع بالإضافة إلى ذلك ، أن نرى توصيفاً عاما جداً لهذا المعطى الجامد الأبدى - فى ذهن موظفيه بالطبع - فى إطار تاريخيته التى ستقرب لنا فهم أنساقه الخاصه .

قبل ذلك كان كثيرون قد طرحوا دعوة القطيعة التامة مع التراث مثل لطفى السيد وشبلى شميل وسلامة موسى وزكى نجيب محمود فى مراحله الأولى حين كان يدعو إلى « الوضعية المنطقية »(٣) ، وذلك اتباعاً للتيار الغربى الحديث ، باعتبار أن التراث العربى الإسلامى هو تراث متخلف استنفد كل أغراضه وأهداف وجوده ، وبالتالى لن يقدم أية إمكانات للتقدم أو التطور .

(١) عبد الله العروى . ثقافتنا فى ضوء التاريخ . المركز الثقافى العربى . المغرب ط ١ ،١٩٨٣ ص ١٩٦ .

(٢) راجع طيب تيزينى من التراث إلى الثورة دار بن خلدون ١٩٧٦ ص ١٦١ وهو يعتبر العروى عدميا فى فهمه للتراث . أنظر أيضاً محمد عابد الجابرى وهو يصفه فى إطار الموقف السلبى العدمى . المحرر المغربية ١٥/ ١٢/ ٧٤-٥/ ١/ ١٩٧٥م :

(٣) أنظر جواد العمارتى . مفهوم التراث فى الفكر العربى المعاصر . مجلة الوحدة . الرباط ١/ ٨٩ ص ١٤ الهامش .

بينما يرى الجابرى أن بنية العقل العربى الراهن هى « بنية ساهمت فى تشكيلها عناصر متعددة وعلى رأسها أسلوب الممارسة النظرية النحوية والفقهية والكلامية التى سادت فى عصر الإنحطاط ، الأسلوب الذى قوامه قياس الغائب على الشاهد دون مراعاة الشروط التى تجعل هذا القياس ممنهجاً علمياً . لقد أصبح القياس فى شكله الميكانيكى ذاك العنصر اللامتغير « الثابت » فى نشاط بنية العقل العربى ، العنصر الذى يجمد الزمان ويلغى التطور ويجعل الماضى حاضراً باستمرار فى الفكر والوجدان ليمد الحاضر بالحلول الجاهزة »[1] . ومن هنا يعتقد أن الدعوة إلى تجديد الفكر العربى أو تحديث العقل العربى ستظل مجرد كلام فارغ ما لم تستهدف أو وقبل كل شيء ، كسر بنية العقل المنحدر إلينا من عصر الإنحطاط . وأول ما يجب كسره عن طريق النقد الدقيق الصارم هو ثابتها البنيوى « القياس » فى شكله الميكانيكى . إنَّ تجديد العقل العربى يعني فى المنظور الذى نتحدث فيه إحداث قطيعة ابستمولوجية تتناول الفعل العقلى ، والفعل العقلى نشاط يتم بطريقة ما ، وبواسطة أدوات ، هى المفاهيم وداخل حقل معرفى معين ، والقطيعة التامة يجب أن تكون مع بنية العقل العربى فى عصر الإنحطاط وإمتداداتها إلى الفكر العربى الحديث والمعاصر . . قد يظل موضوع المعرفة هو هو ، ولكن طريقة معالجته والأدوات الذهنية التى تعتمدها هذه المعالجة والإشكالية التى توجهها والحقل المعرفى الذى تتم داخله ، كل ذلك يختلف ويتغير ، وعندما يكون الاختلاف عميقاً وجذرياً أى عندما يبلغ نقطة « اللارجوع » . . وهى نقطة « القطيعة المعرفية » ، وهى تشمل فى نظر « الجابرى » « التخلى عن الفهم التراثى للتراث . أى التحرر من الرواسب التراثية

(١) الجابرى . نحن والتراث ص ٢٨ .

فى عملية فهمنا للتراث وعلى رأسها القياس النحوى الفقهى الكلامى فى صورته الآلية اللاعلمية التى تقوم على ربط جزء بجزء ربطاً ميكانيكياً والتى تعمل بالتالى على تفكيك الكل وفصل أجزائه عن إطارها الزمانى المعرفى والأيديوجى »[1] . أى أنه يدعو إلى قراءة جدلية للتراث تحتوى عدة مفاهيم « بنيوية وأيديولوجية وابستمولوجية » ويعتبرها طريقة علمية فى التعامل مع الموضوعات المدروسة « وهى ليست الطريقة العلمية الوحيدة ، بل هى إحدى الطرق العلمية ، وما يميز الطرق العلمية عن غيرها هو اعتمادها الموضوعية ، أى أنها تحقق قدراً كافياً من المسافة بين التراث والموضوع يسمح برؤية الأشياء كما هى دون تأثير من عواطفنا ورغباتنا ، مما يفسح المجال لقيام رأى مشترك بيننا حولها ، وإذا كنا نصف هذه الطريقة بأنها عصرية ، الشىء الذى يعنى أنها تنتمى إلى الحاضر ومنجزاته الفكرية والمنهجية ، فهى كجميع الطرق والمناهج العلمية ليست جديدة كل الجدة . . ومن جهة أخرى فالمنهج مهما كان علمياً ومهما كانت درجة الضبط فيه ، يتوقف النجاح فى الاستفادة منه على مدى مطاوعته للموضوع ومدى قدرته على تطويعه . . إذن فالسؤال كيف نتعامل مع التراث بموضوعية ومعقولية ؟ . . الهدف الذى نرمى إليه هو معالجة التراث فى محيطه الاجتماعى والتاريخى . . وجعله فى الوقت نفسه معاصراً لنا على صعيد الفهم والمعقولية »[2] .

نتقل الآن إلى معالجتنا التطبيقية الخاصة والتى تتماس مع اجتهاد أو آخر من تلك الاجتهادات .

(١) الجابري ، نحن والتراث ص ٢٩ ، ٣٠ .

(٢) الجابرى . قراءة عصرية للتراث . . منهج وتطبيق . مجلة العلوم الاجتماعية الكويت ١٩٨٩ ص ٢٥٢ ، ٢٣٣ .

قراءة أركون (١)

يقول د . محمد أركون إنه يحاول تجديد دراسة الكتاب العظيم وإعادة فهمه ، ثم يقرأ علينا بعض آيات الميراث من سورة النساء (ولكم نصف ما ترك أزواجكم إن لم يكن لهن ولد فلكم الربع مما تركن من بعد وصية يوصين بها أو دين ، ولهن الربع مما تركتم إن لم يكن لكم ولد فلهن الثمن مما تركتم من بعد وصية توصون بها أو دين ، وإن كان رجل يُورَّث كلالةً أو امرأةٌ وله أخ أو أخت فلكل واحد منهما السدس فإن كانوا أكثر من ذلك فهم شركاء فى الثلث. من بعد وصية يوصى بها أو دين غير مضار وصية من الله والله عليم حليم) « النساء ١٢ » .

فى مناقشته للنصف الأول من الآية يرى أنه لا يطرح مشاكل معقدة بخصوص التفسير ، أو بالأحرى أنه يطرح مشاكل عامة تخص وجود الآيات التشريعية فى النص الموحى . إنه يطرح

(١) جاءت قراءة أركون هذه فى محاضرة ألقاها فى المركز الثقافى بباريس للجزائر . ترجمة هشام صالح . مجلة الوحدة الرباط . ١/ ١٩٨٩م ، ص ١٧ - ٢٦ .

مشكلة ثيولوجية رغم أن الفكر الإسلامى المعاصر لم يعد يهتم بها على الرغم من وجودها وإلحاحها فى مجتمعاتنا الراهنة ، لأنها قد تطورت كثيراً بالقياس إلى المجتمع الإسلامى الأول وبالتالى فهى بحاجة إلى اجتهاد وتجديد ثيولوجى على كافة الأصعدة .

وعند هذا النصف بالذات لم يطرح « أركون » جديداً أو اجتهاداً ما وإنما طالب بذلك فقط (فى تطبيقنا الثانى مع الجابرى ستتعرض لاجتهاده فى مسألة الميراث) ، لكن أركون يصطدم مباشرة بالنص الثانى من الآية وخصوصاً فى تعريف (الكلالة) وصيغة المبنى للمجهول فى الآية (وإن كان رجل يُورَّث) وسبب استخدامها ، ثم يصطدم ثالثاً بإهمال كلمة (أو امرأة) لأن الآية تقول ما معناه (وإن كان رجل أو امرأة) ، ثم تأتى (وله أخ أو أخت) بدلاً من (ولهما أخ أو أخت) . ويكتشف حلاً للإشكالية الثالثة فى قراءة ذكرها (الطبرى) فى تفسيره عرضاً ، وهى قراءة تختلف كلياً عن الأولى تقول (وإن كان رجل يورِّث كلالة أو امرأة وله أخ أو أخت . .) ، فإذا قلنا (يورث) بصيغة المبنى للمجهول - كما فى القراءة المشهورة - فإننا لا نعلم إن كان قد ترك إرثاً بواسطة وصية أم أنه لم يترك وصية ، وإذا كان لم يترك وصية فإنه ينبغى تطبيق قواعد الإرث المنصوص عليها فى القرآن (يوصيكم الله فى أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين) ، وبالطبع إذا قلنا (يورث) بكسر الراء ، فإن الأمر يتعلق حينئذ بوصية وتكون (إمرأة) منصوبة « معطوفة على كلالة » بدلاً من عطفها على (رجل) .

ثم يتعرض أركون لـ تفسير كلمة (كلالة) ، فيلتقط رأيا لأحد المستشرقين فى أن كلمة « كلالة » موجودة فى اللغة الأكادية بمعنى « كنة » ، وهى يلجأ إلى ذلك نظراً لطبيعة الجدل حول معنى هذه

الكلمة عندما سأل المسلمون النبى عن معناها (يستفتونك فى الكلالة) ، واستمر الجدل بعد النبى حتى أنه روى عن عمر بن الخطاب أنه كتب كتاباً بخصوص الجد والكلالة ، ثم عندما طعن بالخنجر طلب الكتاب وأمر بمحوه ، فإذا كان القرآن إذن يورث الكنة - على حد قول أركون - فإن ذلك يعنى أن كل نظام القرابة والضبط الخاص بانتقال الأملاك والثروات فى المجتمع القبلى قد إنهد وإنهار ، ومن هنا فسر « محمد أركون » قراءتها من قبل الفقهاء برفع كلمة « أو امرأة » بدلاً من نصبها ، ومن ثم تفسيرهم لكلمة (كلالة) بأنه (من لا ولد ولا والد له) ، ثم قراءتهم لها بصيغة المبنى للمجهول ، وذلك لأنه - كما يقول - ربما كان الفقهاء فى القرنين الثانى والثالث قد التفوا على القرآن وحاولوا تأويله بالطريقة التى تلائم حاجيات المجتمع ونظام القرابة السائد فى زمنهم وضرورات العلاقات الاقتصادية وضبط التبادل التجارى . . إلخ . وهكذا يرى أن المشاكل التأويلية التى تطرحها آية قرآنية كهذه الآية تتجاوز مجرد البحث عن معنى كلمة معينة ، لكى تطرح مشاكل سوسيولوجية وأنثروبولوجية وتاريخية وحتى ثيولوجية أكثر عمقاً واتساعاً .

حقاً ، قد تثير هذه الآية الجدل كما أثارته فى أيام النبى نفسه ، وهم يسألونه عن الكلالة فيجيبهم القرآن فى الآية ١٧٥ من سورة النساء عن معناها (يستفتونك قل الله يفتيكم فى الكلالة إن امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك وإن كانوا أخوة رجالاً ونساء فللذكر مثل حظ الأنثيين يبين الله لكم أن تضلوا والله بكل شىء عليم) .

يقول « ابن كثير » فى معنى (الكلالة) : (ليس له ولد) تمسك به من ذهب إلى أنه ليس من شرط الكلالة انتفاء الوالد بل يكفى فى

وجود الكلالة انتفاء الولد ، رواها ابن جرير عن عمر بن الخطاب باسناد صحيح ، ولكن الذى يرجع إليه هو قول الجمهور وقضاء «الصديق» أنه الذى لا والد له ولا ولد ، ويدل على ذلك قوله (وله أخت فلها نصف ما ترك) ولو كان معها أب لم ترث شيئاً لأنه يحجبها بالإجماع ، فدل على أنه من لا ولد له بنص القرآن ، ولا والد له بالنص عند التأمل أيضاً ، لأن الأخت لا يفرض لها النصف مع الوالد بل ليس لها ميراث بالكلية . وقال قتادة / وذكر لنا أن أبا بكر الصديق قال فى خطبته : ألا أن الآية التى فى أول سورة النساء فى شأن الفرائض ، أنزلها الله فى الولد والوالد (النساء ١٢) ، والآية الثانية أنزلها فى الزوج الزوجة والإخوة من الأم . والآية التى ختم بها سورة النساء أنزلها فى الأخوة والأخوات من الأم والأب ، والآية التى ختم بها سورة الأنفال أنزلها فى أولى الأرحام بعضهم أولى ببعض فى كتاب الله مما جرت الرحم من العصبة (رواه ابن جرير) .

وعن ابن عباس وابن الزبير أنهما كانا يقولان فى الميت ترك بنتاً وأختاً أنه لا شىء للأخت لقوله « إن امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك » قال فإذا ترك بنتا فقد ترك ولداً فلا شىء للأخت . وخالفهما الجمهور فقالوا فى هذه المسألة للبنت النصف بالفرض وللأخت النصف الآخر (بالتعصيب) بدليل غير هذه الآية . وهذه الآية نصت أن يفرض لها فى هذه الصورة ، وأما وارثتها بالتعصيب ، رواه البخارى قال / قضى فينا معاذ بن جبل . النصف للبنت والنصف للأخت . وعن ابن عباس قال : كنت آخر الناس عهداً بعمر بن الخطاب قال / اختلفت أنا وأبو بكر فى الكلالة والقول ما قلت ، قال وذكر أن عمر شرك بين الإخوة للأم والأب وبين الأخوة للأم فى الثلث إذا اجتمعوا وخالفه أبو بكر . .[1] .

بعد استعراضنا للآية ١٧٥ من سورة النساء

---

(١) أنظر تفسير ابن كثير ١ / ٥٩٢ ، ٥٩٣ ، ٥٩٥ .

كشـــارحة للآيـــة ١٢ مـــن الســـورة نفسـهـا[1] ، واستـعـراضنا للخلاف حـول توريث الكلالة وليس معناها . فالخلاف كان : هل الكلالة هي من ليس له ولد ولا والد ، أم من ليس له ولد فقط ؟ وقد حدد « السيوطى » سبب نزولها فى جابر وقد مات عن أخوات[2] ، نستطيع أن نقول بأن اللبس فى الآية الأولى حلته الآية الثانية ، وهو يؤكد بأن التركيبة اللغوية وحدها وخصوصاً فى نص واحد لا تكفى ، بل يجب الرجـوع قليـلاً أو كـثيـراً إلى عـدة نصـوص ومـواقف مختلفة قد تكون مرتبطة بسورة واحدة أو بعدة سور وذلك لتفسير مسـألة أو حل إشكاليـة . . ونرجح بأن الخلاف كـان قـائمـاً بين المسلمين بعد نزول الآية الأولى بصيغة غامضة أو بصيغة يمكن أن تقرأ بعدة قراءات مختلفة أو أن تفهم بطرق متناقضة ، فجاءت الآية الأخيرة وهى أكثر تحديداً وشرحاً ، ولعل قوله تعالى (يبين لكم أن تضلوا) كان تعبيراً عن تلك الحالة بإجابة محددة .

فهل تسرّع « أركون » هنا فى حكمه ؟ !

قد لا يكون قد تسرع فى الوصول إلى النتيجة التى وصل إليها ، بأنه كثيراً – وليس دائماً – ما التف المؤولون على القرآن فى محاولة لملاءمة حاجيات المجتمع وأهدافه فى لحظة التأويل ، أما التسرع فيتضّح حينما يحمل النص ما لا يحتمله عندما يقول بتوريث الكنة عندما يلتقط كلمة مشابهة فى اللغة الأكادية !! ، ثم يعتبر ذلك ثورة على النظام السائد فى جزيرة العرب آنذاك ، وهو يعلم أن الثورة فى العلاقات الاقتصادية والاجتماعية أمر يحتاج زمناً طويلاً

(١) لم تأت كلمة « كلالة » فى القرآن سوى مرتين فى سورة النساء وفى القرآن كله . أنظر المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم . وضع محمد فؤاد عبد الباقى ١٩٤٥ م . دار الكتب المصرية . طباعة دار احياء التراث بيروت ص ٦١٩ .

(٢) السيوطى . أسباب النزول ص ١٣٩ .

وتفاعلات جمة ، وأن ثورة القرآن الأساسية كانت في دعوته للتوحيد وهدم الوثنية ومعها القبلية السائدة ، فالنظام التشريعي الإسلامي كان نظاماً وسطاً انتقل بالعلاقات ما قبل الإسلام نقلة للأمام وترك البقية للمستقبل ، ولعل مقولة « خير الأمور أوسطها » كانت أصدق تعبير عن وسطية ذلك العصر في معالجة الأمور المعيشية حينئذ .

في اتجاه مواز ، يواصل محمد أركون قراءته لآيات الوصية (كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية للوالدين والأقربين بالمعروف حقاً على المتقين . فمن بدله بعدما سمعه فإنما إثمه على الذين يبدلونه إن الله سميع عليم - فمن خاف من موص جنفاً أو إثماً فأصلح بينهم فلا إثم عليه إن الله غفور رحيم) « البقرة ١٨٠ - ١٨٢ » .

وتفسيرها / إذا أوشك أحدكم على الموت وكان ذا مال أن يوصي بثلثيه لوالديه وأقربائه بالعدل والمساواة ، وقد اتفق معظم الفقهاء إلى أن هذا الحكم كان سارياً في أول الإسلام قبل تعيين المواريث فلما نزلت آيات المواريث نسخ هذا الحكم[1] .

يعود د . أركون ليحمل الفقهاء مسؤولية التدخل في اتجاه الحد من حرية الموصي بالإرث المذكورة في الآيات بذكر حكم النسخ ، لأن الوصية تتيح لكل فرد أن يورث أملاكه كما يشاء كأن يعطيها لأمه أو أخته أو لعمته ، إلخ . وهذا ما يؤدي إلى تبعثر في الأرزاق والأموال ، أما التطبيق الصارم لقواعد تنظيم الإرث كما تحددها آيات سورة النساء فيعني تطبيق قواعد حسابية دقيقة لا تتيح أي حرية للموصي ، ولهذا السبب ، ولأن هذه الآيات تمشي في الاتجاه

(١) محمد فريد وجدي . المصحف المفسر ٢ / ٣٥ .

الذى يريده الفـقـهـاء فـقـد قـالوا بـالنسخ ، ثم يشـدد قـائلا « انـتـبـهـوا للمـصـطلح ومـدلوله الضـخـم - يقـصـد النسـخ - وهـذه فتـوى تحـمل أصحابـها مسؤولية ثيولوجية ضـخـمة لأنهم أخذوا ببعض كلام الله وتركوا بعضه بحجة أنه منسـوخ ، ولكنهم فعلوا ذلك لأنه يناسب أهدافهم وحـاجيات المجتمع الذى عـاشوا فيـه . إنه يتلاءم مع نظام القرابة السائد قبل الإسلام وبعده » .

نتـفق مع أركـون على أن نظام الإرث ، لا بد كـان مـتـفـقـاً مع العلاقات القبلية شبه المشاعية السائدة فى جزيرة العرب آنذاك ، ومع نظام القرابة السـائد قـبل الإسلام وبعـده ، بحيث لـم يتـعـرض تعرضاً كبيراً لهـذه العلاقات ، ليهز البنية الاجتماعية هزة كـانت تحتـاج وقـتـاً أطول للانتـقـال من النظام القـبلى إلى نظام الدولة المركزية ، وهو أمر كـان النبى قـد وضـع أسسـه ، لكنه لم يكتمل إلا بعـد وفـاته ، حينمـا اتسـعت أطراف الدولة وتشـابكت العـلاقـات وتداخلت المصـالح أو تناقضت ، وانعكست على تأويل النصـوص بالطريقة التى تتكيف مع أهواء ومصـالح الفئات المختلفـة ، لكن من قال أن الأحكام لـم تتغير أيام النبى نفسـه ، بل وبكلام الله فى القرآن الكريم نفسه ، انتقالا من حـكم لآخر ، سـواء تدرجاً أو مـرة نسـخاً لحكم وتثبيتاً لحكم ؟ ! . لقـد قـالت الأغلبيـة إن حكم الوصـيـة قـد نسـخته آية المواريث طبقاً لروايات متعـددة ، ثم قال البعض لأنه لا ناسخ ولا منسـوخ بحكم (المسؤولية الثيولوجية الضـخـمـة) - على حد قـول أركون - وقـد مـال هو إلى ذلك حينمـا قـال « افتـحوا تفسير فخـر الدين الرازى[1] تجدوا فـيه احـتـجـاجـاً شـديد اللـهـجـة ضـد مبدأ النسخ ، وقد فعل ذلك باسم الثيولوجيا لأن الرازى كان مثقفاً

(١) هو فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر (٥٤٣ - ٦٠٦ هـ) . أنظر النجوم الزاهرة ٦ - ١٩٧ لابن تغرى بردى . ويقصد أركون التفسير الكبير للقرآن الكريم مفاتيح الغيب . وقد طبع بدار الكتب العلمية طهران . المطبعة البهية العصرية . د . ت . أنظر أيضاً كتاب الرازى من خلال تفسيره عبد العزيز المجدوب . الدار العربية للكتاب ليبيا تونس ١٩٨٠ .

جاداً ومسؤولاً . هذا فى حين أن الفقهاء قد قفزوا على المشكلة دون أن يواجهوها بشكل جدى وفرضوا الحل الذى يلائمهم » . واعتمد رد مبدأ النسخ على أن حكم آية الوصية « باق فى الأقارب الذين لا يرثون ولا يتصور نسخ حكم الوصية فى هذه الآية بمثل ما أدعى مع وجود هذه التأكيدات التى تضمنتها الآية (حقاً على المتقين) ثم أردف الله ذلك بالآية التالية (فمن خاف من موص جنفاً أو إثماً فأصلح بينهم فلا إثم عليه إن الله غفور رحيم)(١) .

لقد اعتمد مؤيدو الوصية على حديث شريف جاء فى صحيح مسلم (ما حق امرىء مسلم له شىء ويوصى فيه يبيت فيه ليلتين وفى رواية ثلاث ليال - إلا ووصيته مكتوبة عنده) ، بينما استند الاتجاه الآخر على حديث (لا وصية لوارث) .

وهنا نسأل أول سؤال يتبادر إلى الذهن : مع من نتفق ؟ أمع من يقولون بالنسخ !أم مع من يردونه ؟ . . لكل موقفه وأسانيده وقناعاته ، والأحاديث والروايات لم تحل المشكلة بقدر ما زادت الحيرة .

سنحاول أن نبحث فى أسباب النزول ، فلربما تمدنا بشىء / « فلقد أخرج أحمد وأبو داوود والترمذى عن جابر ، قال : جاءت امرأة سعد بن الربيع إلى الرسول فقالت يا رسول الله هاتان ابنتا سعد بن الربيع قتل أبوهما معك فى أحد شهيداً ، فأخذ عمهما مالهما فلم يدع لهما مالاً ولا تنكحان إلا ولهما مال ؟ فقال يقضى الله فى ذلك ، فنزلت آية الميراث . وأخرج الأئمة الستة عن جابر بن عبد الله قال عادنى الرسول وأبو بكر فى بنى سلمة . . . فقلت ما تأمرنى أن أصنع فى مالى فنزلت (يوصيكم الله فى أولادكم

---

(١) أنظر راشد فرحان . تفسير مشكل القرآن ص ٢ طرابلس ١٩٨٤ ص ٢٨ .

للذكر مثل حظ الأنثيين) وقد ورد سبب ثالث أخرجة ابن جرير قال أهل الجاهلية لا يورثون الجوارى ولا الضعفاء من الغلمان ، لا يرث الرجل من ولده إلا من أطاق القتال ، فمات عبد الرحمن بن ثابت وترك امرأة وخمس بنات فجاءت الورثة يأخذون ماله فشكت زوجه إلى النبى فأنزل الله (فإن يكن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك) ثم قال فى الزوجة (ولهن الربع مما تركتم إن لم يكن لكم ولد فإن كان لكم ولد فلهن الثمن) . .)[1] .

هنا أيضاً ، لم تقل أسباب النزول شيئاً يشفى الغليل ، إذن فالأمر قد يستدعى أدوات أخرى للبحث ، ولن يكون من السهل الركون إلى نتائجها العجلى ، بقول نضفيه على نص أو ننزعه من نص ، وهنا ستبقى إحتمالية على أصدق ترجيح ، لكنها - وهذه هى المشكلة - يقينية عند محمد أركون ، وهذا مالا نستطيع أن نوافقه عليه إلا ترجيحاً أيضاً ، وعليه أن يدرس إشكاليات أخرى - سيجدها لا شك فى خفايا النصوص - تؤكد ما ذهب إليه على نحو كبير وليس على نحو مطلق ، لأن المطلق فى أمور كثر فيها الجدل وتناقضت فيها الآراء لن يكون فى حالة كهذه إلا نوماً على وهم كبير .

ولتبيان منهج أركون أكثر ، دعنا نقرأ الآية ٢٣ ، والآية ٢٤ من سورة النساء : يقول تعالى / (حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم وعماتكم وخالاتكم وبنات الأخ وبنات الأخت وأمهاتكم اللاتى أرضعنكم وأخواتكم من الرضاعة وأمهات نسائكم وربائبكم فى حجوركم من نسائكم اللاتى دخلتم بهن فإن لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم وحلائل أبنائكم الذين من

(١) أنظر أسباب النزول للسيوطى . ص ١٥٢ - ١٥٤ .

أصلابكم وأن تجمعوا بين الأختين إلا ما قد سلف إن الله كان غفوراً رحيماً والمحصنات من النساء إلا ما ملكت أيمانكم كتاب الله عليكم وأحل لكم ما وراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم محصنين غير مسافحين فما استمتعتم به منهن فآتوهن أجورهن فريضة ولا جناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة إن الله كان عليماً حكيماً) .

سنناقش منهج « أركون » من خلال الآية الرابعة والعشرين ، ولكن قبل ذلك علينا أن نورد ما جاء في تفسيرها من قبل القدماء .

لقد تبعت الآية ٢٤ ، آية المحرمات على رجال المسلمين ، وحدث خلاف وجدل عظيم حول قوله تعالى (فما استمتعتم به منهن فآتوهن أجورهن فريضة) وقد اتفق معظم المفسرين على أنها تعني نكاح المتعة ، فيقول ابن كثير في تفسيره « وقد استدل بعموم هذه الآية على نكاح المتعة ، ولا شك أنه كان مشروعاً في ابتداء الإسلام ثم نسخ بعد ذلك ، وقد ذهب الشافعي وطائفة من العلماء إلى أنه أبيح ثم نسخ ثم أبيح ثم نسخ مرتين . وقال آخرون / أكثر من ذلك . وقال آخرون : إنما أبيح مرة ثم نسخ ولم يبح بعد ذلك . وقد روى عن ابن عباس وطائفة من الصحابة القول بإباحتها للضرورة وهو رواية عن الإمام أحمد ، وكان ابن عباس وأبي بن كعب وسعيد بن جبير والسدي يقرأون (فما إستمتعتم به منهن إلى أجل مسمى فأتوهن أجورهن فريضة) وقال مجاهد (نزلت في نكاح المتعة ، ولكن الجمهور على خلاف ذلك ، والعمدة ما ثبت في الصحيحين عن على بن أبي طالب . نهى الرسول عن نكاح المتعة وعن لحوم الحمر الأهلية يوم خيبر ، ولهذا الحديث ألفاظ مقررة هي في كتاب الأحكام . وفي صحيح مسلم عن الربيع بن معبد الجهني عن أبيه أنه غزا مع الرسول يوم فتح مكة فقال « يا أيها الناس إني كنت أذنت لكم في الاستمتاع من النساء وإن الله قد حرم

ذلك إلى يوم القيامة ، فمن كان عنده منهن شيء فليخل سبيله ، ولا تأخذوا مما اتيتموهن شيئاً » وفى رواية لمسلم فى حجة الوداع وله ألفاظ موضعها كتاب الأحكام وقوله تعالى (ولا جناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة) من حمل هذه الآية على نكاح المتعة إلى أجل مسمى قال : لا جناح عليكم إذا انقضى الأجل أن تتراضوا على زيادة به وزيادة للجعل . قال السدى إن شاء أرضاها من بعد الفريضة الأولى ، يعنى الأجر الذى أعطاها على تمتعه بها قبل انقضاء الأجل بينهما ، فقال : أتمتع منكن أيضاً بكذا وكذا ، فإن زاد قبل أن يستبرىء رحمها يوم تنقضى المدة وهو قوله تعالى (ولا جناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة) ، قال السدى : « إذا انقضت المدة فليس له عيها سبيل ، وهى منه بريئة وعليها أن تستبرىء ما فى رحمها ، ليس بينهما ميراث ، فلا يرث واحد منهما صاحبه » ومن قال بهذا القول الأول جعل معناه كقوله (وآتوا النساء صدقاتهن نحلة) الآية . « أى إذا فرضت لها صداقا فأبرأتك منه ، أو عن شىء منه فلا جناح عليك ولا عليها فى ذلك » .

وقال ابن جرير : حدثنا محمد بن عبد الأعلى حدثنا المعتمر بن سليمان عن أبيه قال : زعم الحضرمى أن رجالاً كانوا يفرضون المهر ثم عسى أن تدرك أحدهم العسرة فقال : ولا جناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة ، يعنى إن وضعت لك منه شيئاً فهو لك سائغ ، بينما قال ابن عباس « ولا جناح عليكم فيما تراضيتم ب . . » والتراضى أن يوفيها صداقها ثم يخيرها يعنى فى المقام أو الفراق . . »[1] .

وورد فى صحيح مسلم عن أحاديث نكاح المتعة منها (قال

(١) راجع تفسير ابن كثير ١ ٤٧٤، ٤٧٥ .

جابر بن عبد الله : كنا نستمتع بالقبضة من التمر والدقيق لأيام على عهد الرسول وأبى بكر ، فنهى عنها عمر) ، (وحدثنا الربيع بن سيرة الجهنى أنه قال : أذن لنا رسول الله بالمتعة فانطلقت أنا ورجل إلى امرأة من بنى عامر كأنها عيطاء (أى شابة بادنة طويلة العنق) فعرضنا عليها أنفسنا فقالت ما تعطى فقلت ردائى وقال صاحبى ردائى . وكان رداء صاحبى أجود من ردائى وكنت أشب منه فإذا نظرت إلى رداء صاحبى أعجبها وإذا نظرت إلىَّ أعجبتها ثم قالت أنت ورداؤك يكفينى فمكثت معها ثلاثاً . ثم قال إن رسول الله قال من كان عنده شيء من هؤلاء النساء التى يتمتع بها فليخل سبيلها وكان عام فتح مكة »(١) .

وأخرج مسلم أيضاً الحديث التالى (قال أبو سعيد غزونا مع الرسول غزوة بنى المصطلق فسبينا كرائم العرب فطالت علينا العزبة ورغبنا فى أن نستمتع ونعزل (نقذف خارج المهبل) فسألت الرسول فقال لا عليكم ألا تفعلوا فإنما هو القدر »(٢) .

يقول « ابن جرير » فى تفسير الآية الخاصة بالمتعة (وعندما منعها عمر بن الخطاب سأله الحكم : هل هذه الآية قد نسخت من القرآن قال : لا . قال الحكم : وقال على بن أبى طالب / لولا أن عمر بن الخطاب نهى عن المتعة ما زنى الأشقى »(٣) .

وأخرج ابن أبى شيبة عن سعيد بن الجبيب قال : نهى عمر عن متعتين / متعة النساء ومتعة الحج(٤) .

---

(١) صحيح مسلم ص ٥٨٦ .

(٢) المصدر نفسه ص ٦٠٨ .

(٣) تفسير ابن جرير الطبرى . ٥ ٥ / ٩ , (مجلد ٥ / جزء ٥ / صفحة ٩) .

(٤) أنظر التفسير المأثور عن عمر بن الخطاب . تحقيق إبراهيم بن حسن . دار الكتاب العربى بيروت ص ٢٨٩ .

آثرنا هنا أن نخرج عينات من آراء القدماء وشروحهم لهذه الآية ، لكي نقابلها بآراء بعض المفسرين الجدد الذين تجاهلوا تماماً كل تلك الروايات المروية بالإجماع من قبل القدامى على أن الآية تخص « نكاح المتعة » ، وأولوا الآية تأويلاً جديداً يقول بأن (فما استمتعتم به منهم فآتوهن أجورهن فريضة ولا جناح . .) الآية ، لا تعنى زواج المتعة وبالتالى لم يكن هناك هذا النوع من النكاح ، فلا معنى إذن للنسخ من عدمه « فحيث أنه قد سبق هذه الآية الكلام على أحكام النكاح وما يحل وما لا يحل من النساء والأقارب سواء بالصهر أو النسب أعقب ذلك فى هذه الآية بتحريم المحصنات وهن ذوات الأزواج من النساء العفائف الحرائر ، ثم استثنى من ذلك السبايا فى الحروب فلكم وطؤهن ، وإن كان لهن أزواج فى دار الحرب بعد الاستبراء ، وعقدهن هو الملك ، ثم انتقلت الآية إلى حكم جديد وهو موضوع الصداق فشرع الله فى الكلام به ، بأنه أحل لنا ما وراء ذلك من النساء مما ذكر من الأشياء والأصناف ، أى سوى ما حرم عليكم من النساء أن تبتغوا النساء بالأموال أى بالصداق فى حالة كونكم متزوجين لا زانين ، وكل من تم الاستمتاع بها من النساء المذكورات فيجب لها كامل المهر فريضة من الله والمراد بالاستمتاع هو الوطء والدخول ، والأجور هى المهور والكلام هنا لبيان المهر الواجب بالدخول ، والقول بأن الآية تشير إلى جواز نكاح المتعة غلط فى التفسير ، إذ أن الآية مترابطة فى سياق واحد ، ويدل على ذلك أيضاً نهاية الآية إذ يقول تعالى فيها (ولا جناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة) ومعناه : لا جناح فيما تركته المرأة بالتراضى بينكم وبينها من صداقها هبة لزوجها بعد أن عرف مقدار المهر لأنه لا عقد إلا بمهر والآية ليس فيها إشكال واضح ومعناها واضح . . »[1] .

من كل هذه القراءات نستطيع أن نجمل ثلاثة مواقف فيها :

(١) أنظر راشد فرحان . تفسير مشكل القرآن . جمعية الدعوة الإسلامية . طرابلس ص ٤٩ ، ٥٠

١ - لم يحلل زواج المتعة وإنما اعتبر ذلك مجرد غلط فى التفسير .

٢ - يرى أن نكاح المتعة كان محللاً ثم نسخ (سواء مرة أو مرتين أو للأبد) .

٣ - يرى أن نكاح المتعة ظل محللاً حتى منعه عمر بن الخطاب (أى أنه ما زال محللاً من الناحية الشرعية) .

- إن أخذنا بالموقف الأول فى الاجتهاد ، سيعنى ذلك إهمال كل الروايات التى أوردها ابن جرير وابن كثير ومسلم والشافعى وغيرهم من الأئمة والصحابة عن النبى ، وهى مسؤولية تحمل صاحبها عبئاً ثقيلاً ، لأنه سيهدم ركناً أساسياً من أركان التراث الثقافى الإسلامى والذى اعتمد على تلك الروايات والأحاديث والنصوص ، وهذا العبء يعنى تحقيقاً علمياً وإعمالاً للفكر واستخدام أكثر من منهج وأداة يؤيد بها رواية أو يهمل أخرى ، لكن سيظل اليقين السهل أمراً احتمالياً لا أكثر . والإشكالية أن الذين خطأوا التفسيرات القديمة ، لم يحللوا تلك الروايات تحليلاً تاريخياً واجتماعياً ودينياً ، لكى يبينوا خطلها ، وإنما اعتمدوا فى تفسيرهم على تأويل الآية ، وهو تأويل لن يكون أكثر من ترجيح لتأويل الآخرين لها ، فاللغة وحدها لن تكون مقياساً كاملاً للحكم على صدق أحد الطرفين .

فالقدماء لم يروا غضاضة فى أن زواج المتعة قد يكون أمراً مقبولاً للضرورة كما فى القول المسند لابن عباس فى إباحته للضرورة عن الإمام أحمد . وفى القول المسند إلى على بن أبى طالب . « لولا أن عمر نهى عن المتعة ما زنى إلا شقىّ » ، أو قد رآه البعض منهم مقبولاً كبقية أنواع النكاح سواء من واحدة أو من أربع أو من ملك اليمين سبياً أو شراء أو نكاحاً ، بينما الذين قالوا بنسخه

أو الذين رفضوه تماماً ، رأوه شكلاً من أشكال البغاء وهو أمر لا تقبله روح الشريعـة ، وبالتـالى فـلا يعـقل أن يحـلله الإسـلام أو أن يظل معمولاً به رغم انتفاء ضرورته التى أباحته فى حينها .

- وإن أخذنا بالموقف الثانى ، فإننا سنقترب من الموقف الأول حيث أن الحكم قد نسخ ، وهذا معناه أنه غير مسموح به الآن شرعاً .

وإن أخذنا الموقف الثالث فسيكون مناقضاً تماماً للموقفين الأول والثانى وهذا معناه أنه يجوز لأحد من الرجال أن يتزوج امرأة لمدة محددة يتفقان بعدها على الفراق . فالنكاح أو الزواج فى أصله هو اتفـاق على اتصـال أو ارتبـاط أبدى لا ينتـهى إلا بـالطلاق ، بينـمـا الوضع هنا هو اتفـاق ارتباط مؤقت ، لدرجة أن بعض الصحابة قد قرأ الآية قراءة مختلفة (فما استمتعتم به منهن إلى أجل مسمى فآتوهن أجورهن فريضة) وهى قراءة لا نجدها فى المصحف الشريف رغم أنها منسوبة إلى ابن عباس وأبى بن كعب وسعيد بن جبير والسدى .

وبهـذه القـراءة لا يحتـمل الأمر أكثر من تأويل . لكننا فى الحقيقة لا نستطيع أن نطمئن إلى هذه القراءة المنسوب إلى بعض الصحابة لأننا لا نجدها أو لا نجد لها أثراً فى كتاب الله الموضوع بين أيدينا .

لكن الموقف الثالث قائم كموقف تفسير أجمع عليه كثير من الفقهاء وأجمعت عليه روايات كثيرة . ماذا يكون إذن ، موقف «د . محمد أركون » لو عرضت أمامه تلك المواقف الثلاثة ؟ !

لا نستطيع نحن أن نجيب عن ذلك ، لأنه سيكون حينئذ رجماً بالغيب ، ولكننا سنسير معه فى منهجه المطروح فى آيات «الميراث» ، « الكلالة » السابقة ، حيث يحمل الفقهاء مسؤولية

ثيولوجية ضخمة بسبب اعتمادهم مبدأ نسخ بعض الآيات مثل آية (الوصية) ، وذلك لأنهم لم يريدوا هدم النظام الاجتماعى القائم على أسس محسوبة ومحددة فى آية الميراث لكى لا يترك الحكم لرغبة وهوى الموصى فيختل هذا التوازن .

وهنا ، هل سيحملهم أيضاً المسؤولية نفسها ، وذلك لاعتمادهم منهج نسخ « نكاح المتعة » ؟ ! ، لأن مبدأ النسخ فى حد ذاته - كما يرى ضمنياً واعتماداً على موقف الفخر الرازى فى رفضه للنسخ باعتباره أمراً يمس العصمة الإلهية ، لأنه « لا تبديل لكلمات الله » - هو نوع من تأويل الفقهاء طبقاً لمقتضيات اللحظة الاجتماعية والتاريخية ؟ ! . فإن مددنا الخط على استقامته ، فهل يعنى ذلك أنه قد يوافق على البغاء ، أليس « نكاح المتعة » فى عصرنا هذا شبيها بالبغاء ؟ ! .

لا نريد أن نحمل مفهوم « أركون » أكثر مما يحتمل ، فهو فى الحقيقة أراد أن يبين إلى أى حد قد تؤثر التوازنات الاجتماعية على تأويل النصوص . ولكننا نطرح كل هذه الأسئلة لنبين إلى أى حد أصاب منهجه وإلى أى حد قد تؤدى جزئياته فى الطرح إلى نتائج مخالفة أو حتى مناقضة لروح مقصده .

فإن أردنا أن نرى فى النص وجهه (التقدمى) ، علينا أن نأخذ بالموقف الأول ، لأن نكاح المتعة قد يبدو امتهاناً لكرامة المرأة وكرامة الرجل أيضاً ، ومن هنا علينا أن نقبل (النسخ) لا أن نرفضه ، وذلك بفرض أنه كان موجوداً فى بداية الإسلام . وعلينا أن نؤول الآية بالمعنى الذى يرمى بكل الروايات السابقة عرض الحائط ؛ ومن هذه النقطة - بالذات - سنجد أنفسنا محاصرين فى خانة (الأيديولوجيا) ، ولم ندخل (أرض العلم) وإن كنا فى منتصف الطريق إليها .

إنها فى الحقيقة مشكلة الاجتهاد سواء قبلت بهذا الموقف أو ذاك .

قراءة الجابرى

بعد أن يشرح . محمد عابد الجابرى الأدوات التى يستخدمها فى تشريح النصوص الدينية فى دراسة له بعنوان (قراءة عصرية للترث العربى لإسلامى : منهج وتطبيق)[1] . إعتماداً على منهج التحليل البنيوى ، يبدأ بقراءة جزء من « آية المواريث » (للذكر مثل حظ الأنثيين) ، وهو الجزء الخاص بنصيب الولد فى ثلثى التركة ، والبنت الثلث فيها . ثم يسأل : كيف نقرأ هذا الحكم قراءة تجعله معاصراً لنفسه ومعاصراً لنا ؟ .

يبدأ فى قراءته فى محيطه الاجتماعى الخاص ، أى يحاول جعله معاصراً لنفسه ، ومحيطه الاجتماعى هو المجتمع القبلى وتوازناته حيث الملكية المشاعية ، بمعنى أن الملكية كانت للقبيلة وليست للفرد ، والعلاقة بين القبائل الرعوية هى علاقة نزاع حول المراعى . أما الملاحظة الثانية فهى أن المصاهرة لدى القبائل العربية هى مصاهرة خارجية : فالزواج بذوى القربى (المحارم) ممنوع ،

(١) محمد عابد الجابرى . مجالة العلوم الاجتماعية . الكويت صيف ١٩٨٩ ١٧ ص ٢٥١ - ٢٦٤ .

والحفاظ على العلاقات السلمية وتنميتها بين القبائل يقتضى نوعاً من (تبادل النساء) ، غير أن تزويج البنت لشخص من قبيلة غير قبيلتها قد يثير مصادمات فى حالة وفاة أبيها ، ذلك لأنه إذا كان حقها أن تأخذ نصيباً مما ترك وهو لم يترك سوى حقه المشاع فى الرعى فى المرعى المشترك ، فإن هذا يعنى أن ماشية زوجها وهو من قبيلة أخرى سيدفع بها لترعى فى أرض أهل الزوجة ، وهذا شىء غير مقبول أو على الأقل يؤدى إلى خصومات ، وبالتالى إلى حروب تهدد المجتمع القبلى بالفناء . ومن هنا كان المجتمع العربى فى الجاهلية لا يعطى البنت الحق نفسه الذى للولد فى الميراث ، وهناك من القبائل من كانت تمنع البنت من الإرث اتقاءً للمشاكل المذكورة ، بالإضافة إلى أن محدودية المال المتداول فى المجتمع القبلى ، سهل علينا إدراك أن توريث البنت قد يؤدى إلى الاختلال بالتوازن الاقتصادى خصوصاً مع إباحة تعدد الزوجات ، لأن تعدد الزوجات فى هذه الحالة سيتحول إلى طريقة لكسب الثروة بواسطة الميراث بصورة تخل بالتوازن فى المجتمع القبلى . ولذا لجأ الإسلام إلى حل وسط فى جعل نصيب البنت الثلث بدل النصف ، لكنه جعل نفقتها على زوجها أى على الولد ، وجعل نفقة الوالدين على الولد كذلك ، وبعملية حسابية بسيطة تراعى بساطة الاقتصاد الرعوى ومحدودية الملكية فيه ، نجد أن الثلثين اللذين يأخذهما الذكر قد ينزلان إلى مستوى الثلث الذى يمنح للبنت إذا أسقط منها نفقة الزوجة ونفقة الوالدين . .

ثم يضيف « الجابرى » « وبذلك تتحقق المساواة بين الرجل والمرأة » ثم يقوم بحسبة بسيطة ترد على غير المسلمين الذين يقولون بظلم المرأة فى هذه القسمة ويقول (إذا توفى شخصان وترك كل منهما بنتاً وولداً ، وكانت تركة كل منهما ١٥٠ جنيها مثلاً ، فإن

الولدين سيأخذ كل منهما الثلثين مما ترك والداهما ، بينما تأخذ كل بنت ٥٠ جنيها . وإذا تزوج ابن الوالد الأول من ابنة الوالد الثانى ، وابن الوالد الثانى من بنت الوالد الأول ، فإننا سنكون أمام توزيع عادل لتركة الأبوين ، بحيث سيتفرع عنهما زوجان لكل منهما ١٥٠ جنيهاً) وهكذا سيتحقق نوع من العدالة فى التوزيع ويعود التوازن إلى وضعه الطبيعى بحيث يحافظ المجتمع القبلى على قدرته على إعادة التوازن .

وينهى هذا التحليل بسؤال : تبقى بعد ذلك مدى استجابة هذا الحكم الشرعى الإسلامى لمعطيات المجتمع العربى فى الصعور اللاحقة والعصر الحاضر ؟ . لكنه لم يجب ، أو الأحرى أجاب بطريقة الإحالة الضمنية وهو يقول « وهذه مسألة من اختصاص الفقهاء المجتهدين ، وهو أمر يقع خارج إهتمامنا واختصاصنا » ، لكنه يضرب مثلاً لاجتهاد فقهاء جبال الأطلس حيث كانت الأرض مشاعة بين القبائل وحيث كانت النزاعات والحروب القبلية تقوم لأدنى سبب ، وكان توريث البنت يثيرُ المشاكل نفسها التى أشرنا إليها ، كانت المرأة إذا مات زوجها قام أهلها بالمطالبة بنصيبها من المرعى فى أرض قبيلة الزوج المتوفى ، فتمتنع هذه ويتطور ذلك إلى صدام وحروب ، ولذا أفتى الفقهاء بما يفيد أن البنت إذا استغنت بأهلها فلا ترث زوجها ، وإذا استغنت بزوجها فلا ترث أهلها . ورغم أنها فتوى مخالفة لمنطوق الحكم الشرعى ، إلا أنها كانت درءاً للفتنة . ثم ينتهى « الجابرى » بالقول / « ومعلوم أن هناك من الفقهاء المجتهدين من يرى أن النص إذا تعارض مع المصلحة العامة ، أخذ بالمصلحة العامة لأنها هى الهدف من النص » .

وبمتابعتنا لما يمكن أن يقوله الجابرى فى عمق نصه أو ما بين سطور تحليله ، بأن المصلحة العامة هى الأساس فى إتباع نص أو فى

تجاوزه . بمعنى أنه إذا كانت المرأة ترث النصف حفاظاً على التوازن القبلى ويسبب طبيعة العلاقات الاجتماعية فى هذا النظام تكون قد تساوت مع الرجل ، فإنه بانتقال المجتمع القبلى شبه المشاعى إلى المجتمع المعاصر ، الرأسمالى أو غير الرأسمالى ، فإنه يمكن مساواة نصيب الرجل مع نصيب المرأة ، أى النصف للولد والنصف للبنت ، ونكون بهذا قد اجتهدنا فى حدود المصلحة العامة ، مصلحة المساواة بين الرجل والمرأءة فى ظل شروط عصرنا الحالى ، أى أنه أجاب عن السؤال الذى تهرب منه : تصريحاً بالقول أن هذه المسألة ليست من اختصاصه ، بينما يقود طرحه كله إلى هذه النتيج ، وهو بهذا يكون قد جعل النص معاصراً لنفسه ، ومعاصراً لنا فى الوقت نفسه .

بقراءتنا لقراءته نقول بأنه استطاع أن يجعل النص معاصراً لنفسه ببراعة نجدنا متفقين معه فى فهمه فى ارتباط النص بلحظته التاريخية والاجتماعية . لكننا نحب أن نضيف بأن لجوء الإسلام إلى الحل الوسط ليس فقط « لأن خير الأمور كما هو المعلوم فى المنظور الإسلامى أوسطها » كما يقول ، وإنما لأن المجتمع القبلى شبه المشاعى كان قد بدأ يتفكك بحكم التطورات اللاحقة التى مرت بجزيرة العرب ، وخصوصاً بمناطقها التجارية ، ومكة فى مركزها ، حيث كان دخول مكة حلبة التجارة باعتبارها نقطة التقاء قوافل الشمال والجنوب ، قد غير كثيراً من النمط الرعوى السائد فى واحات أخرى لم تكن تعتمد فى بقائها على التجارة ، تلك التى خلقت طبقة غنية (الأرستقراطية القرشية) تحيط بها طبقات متنوعة متوسطة ومعدمة وموالى ، وكانت الملكية الفردية قد بدأت تتوطد هنا وهناك ، أى كان النظام القبلى (المتوازن) هذا ، على وشك التفكك ، أو أن عمليات التفكك كانت قد بدأت تفعل فعلها فى

مكان أو آخر داخل شبه جزيرة العرب ، ولعل ظهور الدعوة الإسلامية فى مكة بداية وانتقال الصراع لإخضاع القبائل تحت راية واحدة كان أصدق تعبير عن مرحلة الانتقال تلك . حقاً ، لم تختف بعض مظاهر النظام القبلى المشاعى مرة واحدة ، بل استغرق ذلك عقوداً طويلة بعد وفاة النبى بزمن ممتد .

أى أن مرحلة الانتقال تلك ، كانت غير متجانسة تماماً ، فلا شك أن قرية (غنية) كمكة تختلف حياتها الاقتصادية عن واحة معزولة وسط الصحراء رغم أنها كانت مركز استقطاب داخل جزيرة العرب كلها ، ولعل ظهور الإسلام فى مكة نفسها لتعبير عن إرجاع حالة الخلل التى أحدثتها مرحلة التحول الاقتصادى والاجتماعى التى كانت أشد ظهوراً فى مكة ، إلى حالة التوازن ، لكنه توازن من نوع جديد كان يتجاوز النظام القبلى المحدود .

فإن كانت بعض القبائل فى الجاهلية لا تورث المرأة محافظة على توازن المجتمع القبلى الرعوى ، وبعض القبائل الأخرى كانت تعطيها نصيباً ما يختلف من قبيلة لأخرى ، فإن الإسلام أعطى المرأة نصف الرجل ، ليس لأنه مجرد طرح وسطى ، بقدر ما كان استجابة للمتغيرات التى كانت قائمة ظاهرة أو خفية فى عمق النظام القبلى السائد ، وبمعنى آخر كان الحكم الإسلامى نقلة للأمام تتجاوب مع مقتضيات اللحظة التاريخية .

ذكر ابن كثير فى تفسيره أنه « لما نزلت الفرائض التى فرض الله فيها ما فرض للولد الذكر والأنثى والأبوين ، كرهها الناس أو بعضهم وقالوا : تعطى المرأة الربع أو الثمن وتعطى الإبنة النصف ويعطى الغلام الصغير ، وليس من هؤلاء أحد يقاتل القوم ولا يحوز الغنيمة ؟ . اسكتوا عن هذا الحديث لعل الرسول ينساه أو نقول له فيغير ، فقالوا يا رسول الله تعطى الجارية نصف ما ترك أبوها

وليست تركب الفرس ولا تقابل القوم ويعطى الصبى الميراث وليس يغنى شيئاً ، وكانوا يفعلون ذلك فى الجاهلية لا يعطون الميراث إلا لمن قاتل القوم ويعطونه الأكبر فالأكبر »[1] .

وقد فسرها بعض المستشرقين تفسيراً ذاتياً ، عندما قالوا بأن النبى (ص) لم ينجب سوى بنات ، ولذا كان مع توريث المرأة وهو قول لا شك مناقض للحديث النبوى القائل (إنا معشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة) ، أما كون النبى لم يوص عند وفاته ، فلأنه قد أوصى وصية عامة بكل ما له على أن يكون صدقة بمقتضى حكم عام . وقد قال تعالى (. .آباؤكم وأبناؤكم لا تدرون أيهم أقرب لكم نفعاً . .) « النساء ١١ » ، وهى تعنى أننا فرضنا للآباء والأبناء وساوينا بين الكل فى أصل الميراث على خلاف ما كان عليه الأمر فى الجاهلية وهو فوق ذلك (فريضة من الله إن الله كان عليماً حكيماً) « النساء ١١ » .

الآن نستطيع أن نفهم أن النص أصبح مفهوماً لنا بهذه الطريقة التى قدمها لنا الجابرى ، معاصراً لنا فى إطار الفهم ، أما فى إطار الفعل ، فهذا يقتضى التعامل مع مسائل متناقضة .

كيف ؟

إنَّ روح النص هى روح تجاويية تآثرية (أى تقبل الأخذ والعطاء) إنفتاحية مع عصرها وليست جامدة ، ومن هنا مشروعية إجتهاد المعاصرين فى التعامل مع لحظتهم التاريخية المختلفة أو المتناقضة . ولكن أى مشروعية ؟ وتحت أية راية ؟ .أو بطريقة أخرى :- من أى نقطة بالذات سيبدأ المعاصر فى التعامل مع القضية المطروحة ، ولتكن موضوع إرث المرأة الآن فى نهاية القرن العشرين وقد

(١) أنظر إبن كثير ١ ٤٥٨ .

اختلفت الحياة والظروف عن تلك التى جاء فيها النص ؟

فلو كان المتعامل مع المسألة (علمانياً) أو اشتراكياً - كمثال - فقد يعطى المرأة مثل الرجل - وهذا حادث بالفعل فى مجتمعات كثيرة الآن - مستجيباً لظروفه الاقتصادية والاجتماعية وربما لا يمر بخاطره النص أصلاً . ولو كان المتعامل مع المسألة علمانياً أو اشتراكياً أو حزبياً مجتهداً (إسلامى المنحى) فى بلد مسلم ، عليه أن يتعامل مع جماهير متدينة وقوى سلفية (أرثوذكسية) جامدة ، فإنه - أيديولوجيا - قد لا يجد أمامه سوى الطرح الذى طرحه د . الجابرى فى (روح النص) القرآنى وإن كان يقف على أرضية مختلفة تماماً ، وطرحه - أيديولوجياً - قد يكون مشروعاً إستجابة لبرامج سياسية أو شعارات حزبية أو استجابة للتطورات التى تقوم فيها تلك الجماهير المتدينة بدورها الفعال فى إحداثها ، وقد ينتقى نصاً من هنا ونصاً من هناك وموقفاً من هنا وموقفاً من هناك لدعم طرحه أو لتنفيذ برنامجه .

أما إن كان المتعامل مع المسألة (عالماً) يدرك تماماً حدود (الأيديولوجية) وحدود (العلم) ، فإن موقفه لا شك سيكون مختلفاً . الأدلجة تأخذ من العلم بهذا القدر أو ذاك ، لكن العلم يختلفة كثيراً عن الأيديولوجيات .

بالطبع نحن لا نتحدث عن حياد المفكر أو العالم ، وإلا كان غير مشارك فى تغيير عصره ، وإنما نناقش مسألة أخرى يقف العلم فيها فى خانة تتعامل مع القضايا بأدوات ومناهج تختلف عن الأدوات والمناهج التى يتعامل بها السياسى مثلاً . السياسى تهمة اللحظة التى يعيشها مستخدماً الماضى وهو ينظر إلى المستقبل فى ظل أهدافه أو استراتيجته ، أما العالم (فلا حدود) له و(لا أهواء) له ، وكلما توسعت حدوده وضاقت أهواؤه كان يقترب من عالمه

الكامل درجة درجة .

إن دور المفكر (العالم) لن ينطلق من الموقف : (للذكر مثل حظ الأنثيين) وإنما قد ينطلق من نقطة أبعد بكثير في عمق التاريخ ، محللاً للعلاقات والأعراف ، منشأ وتطوراً وامتداداً ، وكل لحظة بنصوصها المتقدمة أوالجامدة ، وبنصوصها المتجاوبة مع اللحظة أو الرافضة لها ، وكل دورة صراع تنتج بناها الثقافية والفكرية المتناقضة ، فالصراع يتطلب نفى القديم وإن كان الجديد يحمله في أحشائه وهو يتقدم ، فالموتى لا يموتون ، بل هم يعيشون فى المستقبل بشكل ما .

هكذا لا يكون دور العالم مجرد دور الإمام أو المفتى أو المناضل الحزبى الذى يجتهد أو لا يجتهد ، لأن للعالم دوراً يختلف عن دور الإمام أو المفتى أو المناضل ، فإن اجتهد ، فلا بد أن صفته كعالم ستحمل أدواراً أخرى ، وستتبع اتجاهات أقرب للعلم منها للأيديولوجيا ، حتى وإن كان سيقترب من حدود الأيديولوجيا التى توظف العلم لصالحها .

هل الضرورى إذن أن ننطلق من أرضية النص الدينى وهى أرضية خطرة زلقة على كل حال فللنص حدود تحده ، ليس على مستوى اللغة فحسب ، وإنما على مستوى لحظة حضوره على الساحة أو زمن إنتاجه إن جاز التعبير ، وهو لا شك لا تزال بقاياه قائمة فينا بشكل أو بآخر ، ومن هنا حضوره الدائم على كل ساحة ، وكذلك حضور الاجتهاد الدائم أو تيبسه عند مرحلة تقديس النص كما يفعل (المحافظون) الآن .

أحياناً ما قد تكون أرضية النص الدينى غير معاصرة حتى لزمانها ، وإنما انتقلت إليها من أزمنة أخرى ، وبقيت كجزء من

الماضى النائم فى عقول الناس لحظتذاك مثل القصص والأساطير وبعض الشرائع والتحليلات والتحريمات ، أو يكون الانتصار قد جعلها مقبولة ضمن إطار عام مقبول أو معاصر لنفسه – وإن لم تكن هى مقبولة كجزء فى حد ذاتها – ولفهمها قد نعود إلى تاريخ ما قبل تاريخ النص نفسه ، وهى على كل حال لا تقبل الاجتهاد ولن تقبله ، وقد تكون أحياناً عائقاً أمام الاجتهاد ليس بوصفها نصاً فقط وإنما نصاً وروحاً .

ماذا نفعل إذن ، والأرض قد تستجيب لنا فى وقت وقد تميد بنا فى وقت آخر ؟ ! . ولذا سيكون جعل النص معاصراً لنفسه أمراً علمياً ومعاصراً لنا فى حدود فهمه فقط ، أمراً ضرورياً أيضاً ، وعند هذا الحد تقف مهمة العالم ، أما جعل النص معاصراً لنا فى حدود الفعل ، فسينقلنا إلى حدود (الأيديولوجية) التى حذر منها الجابرى نفسه وإن كان هذا الفعل الأيديولوجى قد يبدو مشروعاً فى مجريات التغيير والتحريض والثورة والإلهام ، لكنه لا شك أمر آخر ، ولعل توقف محمد عابد الجابرى فى قوله (إن مدى استجابة النص لمعطيات المجتمع الراهن « هو أمر ليس من اختصاصى ») هو إدراكه للفرق ، وإن كان قد أشار إلى أن الاجتهاد ممكن لمن يريد الاجتهاد ، أما (حدودى كعالم فيجب أن تتوقف هنا) .

فى الفصل القادم ، سنمد الخط على استقامته فى بعض القراءات العملية لآيات مختلفة لنفهم أكثر الاجتهاد (الجابرى) .

إنَّ المخاطرة (الجابرية) ستتضح بجلاء حين نقوم بإجراء بعض التجارب علي عدة نصوص قرآنية متتالية .

أولاً :

يقول تعالى فى سورة البقرة / ٢٣٤ (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً ، فإذا بلغن أجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن فى أنفسهم بالمعروف والله بما تعملون خبير) .

فى البداية سنقرأ ما قاله القدماء حول هذه الآية .

يقول ابن كثير[1] :

- إنَّ هذا الحكم يشمل الزوجات المدخول بهن وغير المدخول بهن ، بالإجماع والمستند فى غير المدخول بها عموم الآية الكريمة عملاً بحديث رواه الإمام أحمد وأهل السنن وصححه الترمذى عن ابن مسعود .

(١) تفسير ابن كثير ١ ٢٨٤ - ٢٨٦ .

- لا يخرج عن الأربعة شهور وعشر ليال إلا المتوفى عنها زوجها وهى حامل ، فإن عدتها بوضع الحمل ولو لم تمكث بعده سوى لحظة لعموم قوله تعالى (أولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن) وكان ابن عباس يرى أن عليها أن تتربص بأبعد الأجلين من الوضع أو أربعة أشهر وعشر للجمع بين الآيتين .

- وكذلك يستثنى من ذلك الزوجة إذا كانت أمة ، فإن عدتها على النصف من عدة الحرة شهران وخمس ليال على قول الجمهور ، لأنها لما كانت على النصف من الحرة فى الحد ، فكذلك فلتكن على النصف منها فى العدة . ومن العلماء كمحمد بن سيرين وبعض الظاهرية من يسوى بين الزوجات الحرائر والإماء فى هذا المقام لعموم الآية ، ولأن العدة من باب الأمور الجبلية التى تستوى فيها الخليقة . وقد ذكر سعيد بن المسيب وأبو العالية وغيرهما أن الحكمة فى جعل عدة الوفاة أربعة أشهر وعشراً ، لاحتمال اشتمال الرحم على حمل ، فإذا انتظر به هذه المرة ظهر إن كان موجوداً كما جاء فى حديث ابن مسعود الذى فى الصحيحين وغيرهما « إن خلق أحدكم يجمع فى بطن أمه أربعين يوماً نطفة ثم يكون مثل ذلك « أربعين يوماً أخرى » ثم يكون مضغة مثل ذلك ثم يبعث إليه الملك فينفخ فيه الروح » فهذه ثلاث أربعينات بأربعة أشهر والاحتياط بعشر بعدها لما قد ينقص بعض الشهور ثم لظهور الحركة بعد نفخ الروح .

وقال طاوس وقتادة / عدة أم الولد إذا توفى عنها سيدها نصف عدة الحرة شهران وخمس ليال ، وقال أبو حنيفة وأصحابه والثورى وصالح بن يحيى تعتد بثلاث حيض ، وقال مالك والشافعى وأحمد فى المشهور عنه عدتها حيضة وبه يقول ابن عمر والشعبى ومكحول والليث . قال الليث / ولو مات وهى حائض أجزأتها ،

وقال مالك / فلو كانت ممن لا تحيض فثلاثة أشهر ، وقال الشافعى والجمهور شهر وثلاثة أحب إلىّ » .

نعود الآن لقراءتها بعد أن أوردنا هذه النصوص المذكورة .

« كانت المرأة إذا توفى عنها زوجها فى الجاهلية ، دخلت حفشاً ولبست شر ثيابها ، ولم تمس طيباً ولا شيئاً حتى تمر بها سنة ثم تخرج فتعطى بعرة فترمى بها ثم تؤتى بدابة حمار أو شاة أو خير فتقتضى به ، فقلما تقتضى بشىء إلا مات ، ومن هنا ذهب كثيرون من العلماء إلى أن هذه الآية ناسخة للآيات بعدها (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً وصية لأزواجهم متاعاً إلى الحول غير إخراج) والذين ذهبوا هذا المذهب اعتبروا أن حداد المرأة كان عاماً ثم أصبح أربعة أشهر وعشر ليال ، بينما الذين ردوا بعدم النسخ اعتبروا أن الآية الأولى هى آية عدة محددة بأربعة أشهر وعشر ليال ، أما الآية الثانية فهى آية متاع لمن لا تريد الخروج من بيت زوجها بعد وفاته ولها الحق فى البقاء عاماً دون إخراجها من قبل أهل الميت ، وإن كان ابن عباس قد قال بأن آية المواريث نسختها ، لأنه كان للمتوفى عنها زوجها نفقتها ومسكنها فى الدار سنة ، فجاءت آية المواريث فجعلت لها الثمن أو الربع مما ترك الزوج وكذلك روى عن مقاتل وقتادة »[1] .

وأيا كان الأمر ، فإن حداد المرأة أو عدتها فى الجاهلية كانت عاماً لا يجوز لها أن تتزين من الطيب ولبس ما يدعوها إلى الزواج ، وجاء الإسلام ليحدها بحدود مسببة وهى الأربعة أشهر وعشرة أيام ، وإن كانت الآية لم تحدد الملبس أو الزينة ، إلا أن الروايات قالت بأن العدة لا تشمل انتظار الزواج فقط ، بل فى الملبس

(١) تفسير ابن كثير ١ ٢٨٤ - ٢٨٦ .

والتزين ، ففى رواية عن أم سلمة أن امرأة قالت يا رسول الله إنّ إبنتى توفى عنها زوجها وقد اشتكت عينها أفنكحّلها؟ فقال : لا لا ، كل ذلك يقول لا مرتين أو ثلاثاً ثم قال : « إنما هى أربعة أشهر وعشر وقد كانت إحداكن فى الجاهلية تمكث سنة » .

مدة العدة هنا واضحة السبب وهو التأكد من وجود الحمل من عدمه ، طبقاً لعموم قوله (أولات الحمل أجلهن أن يضعن حملهن) ، والأربعة أشهر وعشرة أيام كانت كافية فى ذلك الوقت للتأكد النهائى من وجود الحمل من عدمه ، حيث يكون الجنين قد تكوّن وأصبح كاملاً وأصبحت الأم تحس بحركته داخل رحمها . وقد أكد هذا ابن مسعود وابن عباس وإجماع الفقهاء تصريحاً أو ضمناً . لكن الأمر المثير للتساؤل هو تطبيق نفس الحكم على : الزوجات المدخول بهن وغير المدخول بهن . لماذا غير المدخول بهن ، وانتفاء الحمل أمر مفروغ منه بحكم عدم الخدول بهن الآية لم تشر إلى ذلك تفصيلاً وإن كانت تقول فى عمومها (ويذرون أزواجاً) . الغريب أن يجمع الفقهاء هنا على ذلك طبقاً لحديث مروى عن النبى .

وما يثير التساؤل أيضاً هو تغيير الحكم بالنسبة للإماء بجعله نصف ما على الحرة أو بثلاث حيض أو حتى بحيضة واحدة ، أو حتى ولو مات الزوج وهى حائض تستطيع أن تتزوج . فلمَ لم يقل الفقهاء ذلك بالنسبة للحرة ! . - للأمانة العلمية سوّى بعض الفقهاء بين الحرائر والإماء لا بسبب الحمل ولكن لعموم الآية ، حيث لم تفصل بين الزوجات الحرائر أو الإماء (ويذرون أزواجاً) ولأن العدة من باب الأمور الخلقية التى يستوى فيها البشر (دون ذكر أمر الحمل صراحة) . إذن ، لمَ كان الفقهاء دقيقين فى أمر الحرائر ومتساهلين عندما تعرضوا للإماء ، وكان تساهلهم بدرجة

كبيرة؟ ! . الأمر يحتج بالطبع إلى بحث علاقة الرجل بالمرأة حرةً أو أمة ، وهو باب سيدخلنا فى طبيعة العلاقات الاجتماعية التى كانت سائدة حينذاك وخصوصاً فى التعامل مع الإماء .

ولأن الفقهاء لم يخرجوا على النص - وما كان لهم أن يخرجوا عنه - فى تحديده لمدة العدة فى أربعة أشهر وعشر ، لكنهم تعاملوا مع النص باعتبار إنطباقه على الحرائر دون الإماء ، فلا بد إذن أن الأمة لم تكن زوجاً كاملة كالحرة سواء فى الحقوق أو الواجبات ، ولذا كان يقال عنها (أم الولد) أى بنسبتها إلى ولدها فى معظم الأدبيات الدينية القديمة ، وهى تعنى فى عمقها نزع جزء من آدميتها حين تنتفى نسبتها إلى ذاتها . وفى الحقيقة روى عن على بن أبى طالب قوله « إنه يحرم عليك ما ملكت يمينك ما يحرم عليك فى كتاب الله عز وجل من الحرائر إلا العدد »[1] .

كان الفقهاء دقيقين حرفيين فى التعامل مع النص مع الحرة المدخول بها أو حتى غير المدخول بها ، وكانوا على غير ذلك مع الأمة . فلمَ لم يعتبروا مسألة الحمل فى غير المدخول بها كمحدد أساسى فىَ مدة الاعتداد وأخذوا فقط بعموم الآية ؟ ، ولم يأخذوا بهذا العموم عندما تعلق الأمر (بنوع) آخر من النساء ؟ ! .

المسألة تحتاج تحليلاً اجتماعياً ونفسياً لأعماق رجال ذلك العصر فى علاقتها بالبعد الإنسانى السائد . ننتقل الآن إلى الاجتهاد فى ما يخص هذا النص . لقد أدرك القدماء السبب الفعلى وراء تحديد فترة العدة وهو الحمل ، واجتهدوا بشكل إنتقائى فى أمر الإماء كما ذكرنا ووصل إجتهادهم من (مساواتها) بالحرة إلى عدة ثلاثة حيض إلى حيضة واحدة إلى حيضة أثناء وفاة الزوج فلا

(١) ابن كثير ١ / ٤٧٣ .

عدة ، هذا مع أن نزول الدم قد يحدث كثيراً أثناء الحمل دون سقوط الجنين ، ولا تزال النساء حتى اليوم تظنه حيضاً حتى يكتشفن حملهن بطريقة أو بأخرى . بينما التزم الفقهاء بالنص دون اجتهاد ، بل اجتهدوا سلبياً حين أضافوا المرأة التى لم يدخل بها زوجها إلى قائمة المنتظرات دون سبب معقول سوى عموم الآية .

ماذ يكون إذن اجتهاد المحدثين أو المعاصرين لهذا النص ! إذا سرنا على نفس الخط الذى اتبعه د . محمد عابد الجابرى ، فكأننا هنا نسير على الشوك ، لأن مد الخط طولياً من زمن النص إلى الآن باعتبار روحه أو عمقه ، وليس باعتبار لفظه سيوقعنا فى المحظور (الأيديولوجى) الذى تحدثنا عنه منذ قليل .

دعنا نتحدث عن هذا المحظور . بغض النظر عن الحديث المنسوب إلى ابن مسعود من أن تكوّن الجنين يأخذ أربعة أشهر حتى تنفخ فيه الروح ، وهو تفسير قد يكون مقبولاً لابن مسعود وغيره فى وقتها ، فإن المُحدد لمدة العدة هو ظهور الحمل من عدمه ، فإن كان الناس يتأكدون من وجود حمل المرأة بعد هذه المدة (الأربعة أشهر وعشر ليال) ، فما بال ناس هذا العصر الذين يستطيعون التيقن من حمل المرأة فى فترة مبكرة جداً من الحمل - وقد يختصر هذا الوقت كثيراً فى المستقبل - وذلك حين نمد الخط على استقامته؟ هل يتيح لنا الاجتهاد (الجابرى) أن نعتبر فترة العدة تنتهى وقت التيقن من عدم الحمل بإحدى الوسائل العلمية الحديثة ؟ . ألسنا فى الحالة هذه سنخالف النص صراحة أو سنتجاوزه أو ننساه ، وهنا سنسقط فى فخ (الأيديولوجيا) .

إن تعبير الاجتهاد بمفهومه الدينى ، أو حين يقف على الأرضية الدينية - وإن حمل مفاهيم أخرى - لا بد أن يكون توظيفاً للنص الدينى أو توظيفاً للموقف الدينى لمقتضيات ودواعى اللحظة

التاريخية بمعناها العام . ومن ثم سيصبح هذا الاجتهاد (أيديولوجيا) قلباً وقالباً .

الأيديولوجيا كلمة قد تثير حساسية العالم ، لكنها تظل دائماً مشروعة فى أيدى البشر وفى كل عصر ، فلا خوف إذن ، لأن حقائق التغيير تفرض نفسها على رغبات الناس وأهوائهم .

ثانياً :

يقول تعالى فى الآية الثالثة من سورة النساء (وإن خفتم ألا تقسطوا فى اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم ذلك أدنى ألا تعولوا) وتفسيرها المجمع عليه كما يقول « ابن كثير » (إذا كان تحت حجر أحدكم يتيمة وخاف أن لا يعطيها مهرَ مثلها ، فليعدل إلى ما سواها من النساء فإنهن كثير ولم يضيق الله علَيه . . وانكحوا من شئتم من النساء سواهن ، إن شاء أحدكم اثنتين وإن شاء ثلاثاً وإن شاء أربع . . مع قصر الرجال على أربع لأن المقام مقام امتنان وإباحة ، فلو كان يجوز الجمع بين أكثر من أربع لذكره الله . . وقال الشافعى أنه لا يجوز لأحد غير الرسول أن يجمع بين أكثر من أربع نسوة ، وهو مجمع عليه بين العلماء إلا ما حكى عن طائفة من الشيعة أنه يجوز الجمع بين أكثر من أربع إلى تسع وقال بعضهم / بلا حصر ، وقد يتمسك بعضهم بفعل رسول الله فى جمعه بين أكثر من أربع إلى تسع كما ثبت فى الصحيحين وإما إحدى عشرة كما قد جاء فى بعض ألفاظ البخارى ، وقد روينا عن أنس أن الرسول تزوج بخمس عشرة امرأة ، ودخل منهن بثلاث عشرة واجتمع عنده إحدى عشرة ومات عن تسع . . والأحاديث الدالة

على الحصر فى أربع كثيرة . .)[1] .

(وإن خفتم من تعداد النساء ألا تعدلوا بينهم كما قال تعالى « ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم » فمن خاف من ذلك فليقتصر على واحدة أو على الجوارى السرارى فإنه لا يجب قسم بينهن ولكن يستحب فمن فعل فحسن ومن لا فلا حرج . .)[2] .

فى هذه القراءة سنتحدث عن الاجتهاد فى اتجاهين : الاتجاه الأول ، هو اتجاه التوسيع ، والاتجاه الثانى هو اتجاه التضييق . وبينهما النص المحدد فى الزواج بأربع حرائر وجواز الإماء (بلا حصر) وإن كان بعض الأئمة قد حصر الزوج بأربع (حرائر وإماء) وهو إجتهاد تضييقى الطابع أيضاً .

إتجاه التوسيع ، يتضح من النص الذى ذكره ابن كثير ومن نصوص ذكرها ابن جرير والبخارى وغيرهم ، من جواز تجاوز الأربع إلى تسع أو إلى إحدى عشرة أو بلا حصر كما قالت طائفة من الشيعة ، وهو اتجاه بلا شك مخالف للإجماع ، ولمعظم الروايات المروية عن الرسول من أمره لبعض المسلمين بتطليق ما زاد عن أربع .

الاتجاه الثانى لم يذكره أحد بشكل مباشر ، وإن كان قائماً فعلياً على ساحات المجتمعات الإسلامية وغير الإسلامية وهو قصر الزواج على امرأة واحدة . وهو يتماس مباشرة مع المثل الذى ذكرناه سابقاً ، ونحن نناقش مسألة (العدة) وقبلها تطبيق (الجابرى) حول قضية إرث المرأة .

(١) تفسير ابن كثير ١/ ٤٤٩ ، ٤٥٠ .

(٢) المصدر نفسه ص ٤٥١ .

كيف ؟ .

دعنا نشرح ذلك .

فلنحاول التمعن فى طبيعة الظروف التى كانت وراء الزواج المتعدد ، وأود أن أشير إلى أننا لسنا فى معرض الحديث عن مشاعية الجنس فى عصور ما قبل التاريخ ، أو تعدد الزواج بالنسبة للمرأة أو الزواج المختلط كما درسها العلماء الباحثون فى تاريخ الشعوب القديم ، وإن عدنا إلى ظروف التعددية بالنسبة للرجل نرى فى أعماقها قانون البقاء وحفظ النوع الإنسانى عبر التكاثر ومقاومة الطبيعة الفاتكة بشكل فطرى . فلقد تطورت العلاقة بين الرجل والمرأة شيئاً فشيئاً مع تطور المجتمعات البشرية واكتشاف الزراعة وظهور الملكية الخاصة ثم العبور إلى المجتمعات الحديثة ، وانعكست على شكل العلاقات الجنسية وغير الجنسية بينهما . وهى ظروف عامة مرت بها معظم المجتمعات البشرية فى مسيرة تطورها ، فماذا عن المجتمع العربى القديم ؟ ! .

ليس فى يدينا مادة أو معلومات ذات قيمة عن طبيعة العلاقة بين الرجل والمرأة فى شبه الجزيرة العربية فى الفترة الجاهلية القديمة جداً قبل الإسلام بعدة قرون أو عدة الآف من السنين ، وما ذكر عن الفترة الجاهلية قبل الإسلام بفترة قريبة ليس إلا مجرد روايات ذكرت لاحقاً فى إطار السرد القصصى أو الأسطورى أو بعض الحكايات الدينية غير الموثقة ، أو فى إطار تفسير أو شرح لنص دينى قرآنا كان أو حديثاً شريفاً أو رواية . فالمادة ، إذن ، نادرة جداً ، بل وتكاد تكون شبه منعدمة ، وما نحصل عليه منها إنما هو من زاوية الرؤية الإسلامية لمرحلة الجاهلية والتى أحياناً ما حملت روحًا عاطفية ، أو ما نستشفه من ثنايا الكتاب الكريم أو من الأحاديث المتناثرة هنا وهناك فى كتب التفسير والفقه والسيرة . . إلخ ،

معظمها بالطبع كان يتعامل مع الفترة السابقة مباشرة للإسلام أو حتى خلال عمر الدعوة الإسلامية نفسا .

متى بدأ الزواج العربى المتعدد ، أو الزواج العربى المختلط لكلا الجنسين ؟ أو كيف كان يتم ؟ أى بأية طقوس وشروط وأعراف؟ ! .

هذا ما لا نستطيع ولا نعتقد أنه يمكن الاطمئنان لأى إجابة عنه ، إلا إذا كان الاطمئنان للهوى مدعاة لليقين النفسى . أما الزواج المتعدد للرجل العربى ، فهو أمر يقينى لا يقبل الجدل وما زال قائماً فينا مستمراً فى التاريخ حتى هذه اللحظة .

ذكر أنه لم يكن فى الجاهلية حدّ لعدد النساء اللائى يتزوجن من رجل واحد إلا حدّ القدرة على ذلك وهى تختلف من شيخ القبيلة إلى أضعف عنصر فيها ، فكان لبعض الرجال عشرات النسوة حرائر وإماء ، وكان للبعض أقل أو أكثر . وقد ذكر بعض الروايات أن رجلاً يدعى (غيلان بن سلمة) - كما يروى البيهقى عن ابن عمر - كان عنده عشر نسوة ، فأسلمن فأمره النبى أن يختار منهن أربعاً . وفى رواية لأبى داوود أن عميرة الأسدى أسلم وعنده ثمانى نسوة ، وفى رواية للشافعى أن نوفل بن معاوية الديلى كان عنده خمس نسوة . . وهكذا تؤكد الروايات تلك الحقيقة .

إنّ تعدد الزوجات ليس أمراً غريباً فى ذلك الزمن ، بعموم الزمن فى محدودية الموارد والصراع الضارى عليا ، وسبى النساء كنتيجة من نتائج هذا الصراع . وهو ليس غريباً أيضاً فى خصوصية زمن الصحراء القاسى ، بحكم الندرة القاتلة للموارد ، ومن ثم المعارك المتواصلة على مصادر المياه والرعى والحياة وسبى النساء ، وبالتالى تعدد النسوة لدى رجال قبيلة واحدة تتميز بالقوة حتى تضعف فيسبى بعض نسائها ، فكان (اغتصاب) نسوة القبيلة

الأخرى جزءاً من صراع البقاء وكان ظاهرة ترسخت كانعكاس لهذا الصراع ، واكتسبت شكلها (القانونى) والعرفى والاجتماعى فى « تعدد الزوجات » كمحصلة قائمة نتيجة لحق (الاعتداء) ذلك الذى كان الوضعية السائدة بين القبائل ، وأدى حق العدوان هذا إلى حق (السيطرة) على النساء .

هناك خبر جذب انتباهنا ، وهو أنه بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى أباحت الحكومة الألمانية تعدد الزوجات بسبب موت عدد كبير من الرجال فى الحرب[1] .فانخفاض نسبة الرجال بالنسبة للنساء أخل بالتوازن ومن ثم تدخلت العلاقات الاجتماعية لإصلاح هذا الخلل . فهل كان هذا النوع من الخلل موجوداً فى حياة الصحراء القاسية ؟ !أى هل كان عدد النسوة أكثر من عدد الرجال؟ ! . إنه أمر تخمينى لا يمكن التأكد منه وإنما يمكن الإشارة إلى أن أعباء القتال والسفر المتواصل على عاتق الرجال قد يسبب هذا الخلل بانقاص عدد الرجال بالنسبة للنساء .

الطبيعة تفعل فعلها الجدلى فى العلاقات بين الناس ، فلقد أدىّ الصراع مثلاً إلى ترسيخ عرف ما من الأعراف ، لا بحكم القوة وحدها ، ولكن بحكم النجاعة أو الصلاحية أيضاً ، ومن ثم استمراريته فى ظروف مختلفة كظرف السلم والتحالف والتعاون .

نساء كثيرات (يعنى) : - أبناء أكثر فأكثر ، وأبناء أكثر (يعنى) مقاومة أكبر فأكبر ، مقاومة لعوامل الفناء من أوبئة وندرة ووحوش ضارية ، وقوة أعظم فأعظم فى مواجهة الآخرين وفى مواجهة الطبيعة . ونساء كثيرات (تعنى) صفات وراثية متنوعة فى بيئة

(١) أنظر جوزيف اسكوفيتز . المستشرقون والاستشراق فى كتابات « محمد كرد على » ترجمة كامل مصطفى اللحام . مجالة رسالة الجهاد - مالطا - فبراير ١٩٩٠ م ص ٨١ .

تحتاج ذلك التنوع (بشبق) لأن فى تنوع الصفات مرونة وقدرة أفضل على البقاء وحفظ النوع البشرى - قد تكون إباحة الطلاق وإعادة الزواج إضافة لذلك التنوع الوراثى - فالطبيعة دقيقة فى اختيارها للعلاقات ، ويتبدو المسائل وكأنها (إرادية) مائة بالمائة ، فكأن الطبيعة تقصد للإنسان وتختار ، وهو يأخذ منها بشكل عفوى ، لأن الانفصال عن اختياراتها كان يعنى الفناء فى رمل الصحراء الجافة . أصبح الإنسان الآن أكثر قدرة على الاختيار مع الطبيعة ، وله معها كلمة ، ولكنه رغم كل شىء جزء منها ولا يستطيع الفكاك من أسر جاذبية قانونها المركزى ، فله أن ينفصل عنها فى حدود تعلقه بها ، ولها أن تتيح له بانفصالها النسبى عنه يداً للفعل فيها .

من هنا يصبح الزواج المتعدد مفهوماً فى محيطه الاجتماعى التاريخى . ولكن لم جاء الإسلام فحّد حدوده وقصره على عدد معين ؟ ! .

وفى الحقيقة يمكننا القول بأنه لم تكن النساءُ (تحت) الرجل الواحد بلا حدود . فقد كانت هناك حدود ، لكنها كانت حدوداً طبيعية تشترطها ظروف الصراع والبقاء ، وتحتها تدخل إمكانات القوة والقدرة ، وهى لم تكن أبداً مطلقة ، وإلا أنهار توازن المجتمع القبلى برمته ، فما إن يهتز ذلك التوازن وينهار لصالح طرف فيه ، إلا وتعود الكرة لتعيده إلى وضعه الطبيعى ، أى يحدث الانحراف ، ولكن فى ظل شروط التوازن العام ، ولعل وجود القصاص (الانتقام) كان شرطاً ضرورياً لإرجاع التوازن لحالته الأولى ، لكى لا يكون (للإعتداء) السيطرة المطلقة ، وإنما هى سيطرة مشروطة بالاعتداء المضاد أوالقصاص « ولكم فى القصاص حياة يا أولى الألباب » . فهل هناك أبلغ من ذلك تعبير ، فاليد باليد والعين بالعين والسن بالسن والمرأة بالمرأة والعبد بالعبد والحر بالحر ، « وكان

الناس يضربون المثل بقولهم القتل أنفى للقتل »[1] . ويقول القرآن (ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض) « البقرة ٢٥١ » . . وهكذا تدور الدائرة .

إنَّ حدود الإسلام هى حدود الفعل فى الطبيعة ، أو هى حدود الاختيار الجديد مع الطبيعة . فكانت شروط البقاء أكثر اتساعاً ورحابةً . فما كان للقبائل أن تظل فى دوامتها القبلية تلك دون أن تفنى حول واحاتها وقد تكاثر سكانها وازدادت ندرة مواردها بحكم العزلة الجغرافية المضروبة حولها وبحكم النظام القبلى نفسه كنظام غير قابل للاستمرار للأبد فى ظل شروط الجزيرة العربية فى التاريخ القريب من الإسلام وأثناء الإسلام . كان حق (الاعتداء) صالحاً فى حدود القبيلة والإبقاء على موارد كافية لعدد محدود من الناس ، ولكنها لا شك لن تبقى كذلك عندما يتزايد ذلك العدد ، وتتزايد معه عناصر الهدم والتخريب الدائمة . مما يهدد بانقراض النوع العربى حول بئر تتكالب حوله الأفواه . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى كانت دواعى التوحد ضرورة ، بل وشرطاً لاستمرار الحياة بعد أن اتسعت طرق التجارة وغدت مكة رمزاً لتوحيد القبائل حول الكعبة تحت راية واحدة ، بمعنى آخر ، كانت مكة جنيناً لدولة يمكن أن تتشكل بعد حين ، وهذا بالضبط ما فعله النبى بعد الهجرة بإخضاع القبائل العربية واحدة بعد الأخرى ، بحرب لم تنته أبداً بموته ، ولكنها استمرت لأنه لم يكن هناك طريق للتوحيد سوى هذا الطريق .

إذن ، كان شرط البقاء أكثر شمولية من شروطه الأولية أو البدائية الأولى ، بالإضافة إلى أن البقاء فى مكة كان معتمداً فى أساسه على ثروة (خارجية) تأتى عبر التجارة ، وكانت روح مكة

(١) نهاية الإيجاز فى دراسة الإعجاز . فخر الدين الرازى . مطبعة الآداب والمؤيد ١٠ القاهرة ١٣١٧ هـ

فى السلام والأحلاف ، وكان مقتلها فى الحرب والاعتداء ، وبالطبع نحن نعرف أن الدعوة بدأت فى مكة ونزل القرآن فيها .

فى شبه جزيرة العرب ، ويشكل محدد فى مكة ويثرب ، والقبائل المحيطة بهما ، كان تعدد النساء يرتبط بثلاثة موارد :

(١) التجارة : الغنىّ يمتلك المال ويستطيع شراء الجوارى ودفع المهور للزواج من الحرائر .

(٢) الاعتداء : القوىّ يستطيع أن يسبى نساء قبيلة أخرى ويستطيع أيضاً أن يكون غنياً .

(٣) الزواج السلمى : عبر دفع المهور أو الاتفاقات أو التضافر العائلى .

وبتحليل هذه الموارد الثلاثة ، نقول بأن الاعتداء أو المناوشات القبلية من أجل أغراض محدودة كالأسر أو الغنم أو السبى ، تحولت بحكم اتساع الدعوة الإسلامية بعد الهجرة إلى حرب شاملة ذات أهداف أكبر وأعمق من مجرد الأسر أو الغنم ، وإن كان الحصول على الغنيمة أحد حوافزها أحياناً ، ولكنه كان أمراً هامشياً بالنسبة إلى عملية توحيد القبائل العربية تحت راية الإسلام . ومن هنا تحول السبى من هدف رئيسى إلى هدف ثانوى .

وكذلك ارتبطت التجارة بالأرستقراطية القرشية التى احتكرت السيادة والسلطة والمنعة وقامت كقوة أولى فى معاداة الإسلام ، بل كانت المناوىء أو العدو الرئيسى للدعوة بحكم مصالحها التجارية والدينية ، وبانتصار الإسلام كان هدم الأرستقراطية القرشية - ضمنياً - وفى ظل حالة الصراع التى لم تنته إلا بفتح مكة (لاحظ أن الآية مدينة) هو هدم لسيطرتها على الثروة ، ومن ثم إضعاف قبضتها على السوق بما فيه (سوق) الحرائر والإماء .

لم يبق إذن ، سوى الركن الثالث وهو الزواج الاتفاقى الذى يحدّ من السيطرة المطلقة للأغنياء أو السيطرة المطلقة (للأقوياء) . وفى هذا المجتمع الجديد لا بد من حدود تتيح للجميع التمتع بالنساء والبنين ، لأن الزواج بلا سقف كان يعنى أن يحرم الضعفاء الفقراء ، وأن يتمتع البعض وهم الأثرياء والأقوياء (الذين كانوا فى مكة معادين للإسلام) وقد حمل المسلمون المهاجرون المهانون المطرودون من ديارهم - فى أعماقهم - ذلك العداء للأرستقراطية المكية ومن حالفها من القبائل العربية ، مما جعل للمسألة إذن جانبها النفسى الدفين وهو الشرط الذاتى للقول بوضع سقف لعدد من النساء .

بالطبع ليست كل المسائل تجرى هكذا سبباً فنتيجة وبشكل هندسى مقصود ، وإنما أردنا أن نبحث فى أعماق الظروف الاجتماعية ما ينام تحت السطح من إشارات أو ملامح قد تكون دالة فى عملية التغيير .

قد يكون إجتهاد بعض الشيعة بتوسيع أو رفع سقف عدد النساء أو فى إزالته تماماً ، مفهوماً باتساع حركة الفتوح الأولى وحجم الثروة الفجائية التى هبطت (من السماء) سواء بعملية الغزو أو بسبب انتعاش التجارة ، ثم زيادة عدد السبايا وكذلك الإطلاع على بلاد جديدة بما فيها من نساء مختلفات ، وهو اجتهاد خارج النص كان تستدعيه أهواء ورغبات البعض .

نتتقل الآن لفهم الاجتهاد فى التضييق .

فى الآيةنفسها إشاة خضراء فى هذا الاتجاه (فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة) ، وفى آية أخرى تأكيد مرور لهذه الإشارة (ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم) . النتيجة التالية تقول (إن كنتم عادلين لا تنكحوا أكثر من واحدة) . وإذا أراد البعض مد الخط على استقامته أو عدم التوقف عن السير عبر تلك الإشارات

الخضراء لقال (الله هو عادل ولن يرضى بغير العدل ولذا يجب ألا تتزوجوا أكثر من واحدة) .

المسألة منطقياً يمكن فهمها عبر الأسهم التالية /

إن خفتم ألا تعدلوا + ولن تعدلوا فواحدة .

وهنا ستوقفنا جميعاً إشارة حمراء تقول (فإن خفتم) . وإن لم تخافوا فلا بأس (لأنكم لن تستطيعوا أن تعدلوا ولو حرصتم) ولذا فلا حرج أن تنكحوا (ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع) و (ما ملكت أيمانكم) ، وما ملكت أيمانكم هو (أدنى ألا تعولوا) أى هو الحد الأدنى المطلوب للعدل ، لأنه لا يجب قسم بينهن أى لا يجب توزيع أيام الرجل والنفقة بالتساوى عليهن بحكم (صفتهن) ، والعدل المطلوب فيهن هو الحد الأدنى وليس الحد الأقصى .

هنا سيكون الاجتهاد بين طريقين مختلفين ، سيوظف كل طريق أدواته ، ولكنه سيصطدم بأدوات الآخر ، وهنا ستدخل (الأيديولوجيا) مرة ثانية . وتحت الإشارتين قد يضل البعض الطريق . لأن كل أيديولوجية « من شأنها أن تحجب النور عن (الفكر) فى الوقت الذى تضيء فيه أموراً أخرى » ، ولأنها كذلك فهى ليست محايدة كما قال مكسيم رودنسون :

« بالتأكيد إنى أريد أن أؤثر على المسلمين ، فكل إنسان يريد أن يؤثر فى إنسان ما ، وما عليَّ من أجل ذلك إلا أن أقول ما أقتنع به صحيحاً ، فإذا كان ذلك يؤثر فى غيرى فسأكون سعيداً جداً . . . »[1] .

(١) انظر مجلة الفكر العربى . حوار مع مكسيم رودنسون . الأيديولوجيا وعلم الاجتماع . معهد الانماء العربى بيروت ٦ / ١٩٧٨ م ص ٧٨ .

انظر أيضاً مصطفى المسلاتى . الاستشراق السياسى فى النصف الأول من القرن العشرين . دار اقرأ طرابلس ليبيا ١٩٨٦ م ص ٢٥٠ .

القمنى والتاريخ المجهول

فى كتابه « النبى إبراهيم والتاريخ المجهول » ينتهى د . سيد القمنى إلى القول « . . (إنَّ) متابعة خط السير الحقيقى لرحلات النبى إبراهيم ، قد أضاء لنا مناطق قاتمة فى التاريخ ، بعضها كان فى ظلام دامس نحسبه مقصوراً ، ونترك كشف القصد لجهد آخر وربما لباحث آخر له مقاصد أخرى »[1] .

معنى هذا أنه يفترض بأن إبراهيم شخصية تاريخية حقيقية وأن متابعة رحلاتها التاريخية قد بنت بعض النتائج التاريخية التى كانت غير معروفة ، وأن عدم وضوحها فى النصوص التوراتية كان أمراً متعمداً ، القصد فيه واضح وإن لم يقل ذلك صراحة فى هذا الكتاب ، وإن ذكره فى كتاب آخر بقوله : « ومن هنا أخذ هؤلاء فى تمثل تراث المنطقة . . وهضموه بجودة عالية ، ثم بدأوا إعادة صياغته بشكل جديد بما يخدم مصالحهم الآنية والمستقبلية أيضاً . . . »[2] ويقول : « إنما ما نراه ونحاول إيضاحه فى هذه

(١) سيد القمنى : النبى إبراهيم والتاريخ المجهول دار سينا . القاهرة . ط ١ ص ١٨٨ (١٩٩٠) .

(٢) سيد القمنى : الأسطورة والتراث . دار سينا . القاهرة ط ١ ١٩٩٢ ص ١٤٧ ، ص ١٥٢ .

الدراسة هو وجود العمد والقصد من أهل التوراة ، ليس لمجرد الفائدة العلمية والحضارية ، إنما لتحقيق أغراض ومقاصد عظمى ستتضح فى حينه . . »(1) .

وهنا انبنت منهجيته على أساس أن القصة التوراتية هى قصة محرفة عن القصة الحقيقية لهجرات النبى إبراهيم ، فخط سير الرحلة الإبراهيمية عند الباحثين تبدأ من (أور الكلدانيين) جنوب الفرات لتتجة شمالاً إلى حاران أقصى الشمال ثم العودة إلى الجنوب الغربى فى فلسطين ، ومن فلسطين إلى مصر ثم من مصر إلى فلسطين ، ولذا يحاول إثبات أن الرحلة الإبراهيمية لم تبدأ من أرض العراق القديمة وإنما بدأت من (أور آرتو) جنوب أرمينيا فى المنطقة الكاسية لتهبط إلى الجنوب متخللة بلاد الحور ثم فلسطين فمصر ، ومن مصر إلى جزيرة العرب حيث (مصر الأقصى) التى هى فى فرضيته (اليمن) . وذلك عبر سيناء بمحاذاة الشاطىء الشرقى للبحر الأحمر (كما أثبته فى الخريطة رقم ٢ التى اقترحها) .

ومع هذا ، يعترف بأن أى محاولات لبحث شخصية ورحلات النبى إبراهيم ، هى مجرد تخمينات وافتراضات بسبب عدم وجود الأدلة المباشرة ولذا اضطر « لاستخدام كل ما يخدم بحثه من مناهج التعامل مع النصوص بأسلوب التحرى لتجميع ما يلزم من قرائن ، يمكن إذا تجمعت أن تكتسب ثقة الأدلة التى يمكن أن تدل على الطريق القويم والنتائج الأقرب إلى الصدق »(2) .

ويسبب عدم وجود أى دليل آثارى (كتابة أو نقشا أو أثراً كان) ، يقوم - كما يقول - ليضع المسألة كلها قيد البحث « خاصة أن عدم معرفة علم التاريخ بهذا النبى ، رغم حضوره الكثيف فى الديانات

(١) سيد القمنى : الأسطورة والتراث . دار سينا . القاهرة ط ١ ١٩٩٢ ص ١٤٧ .

(٢) القمنى : النبى إبراهيم والتاريخ المجهول . . ص ١٩ ، ٢٠ .

الثلاث قد أدى ببعض الباحثين إلى حسبانه شخصية أسطورية لا تمت لعلم التاريخ بصلة ، حتى أن هذا البعض قد احتسب جميع قصص البطاركة القدامى مجرد قصص خرافية لا ظل لها من الحقيقة ، وقام منهم من يدلل على أن أسماء هؤلاء إنما كانت أسماء لشخصيات إلهية فى عبادات قديمة ، وأن أساطيرها كان متداولة قبل التوراة . . »[1] .

هنا يأخذ الكتاب كله خطأ واضحاً بالتعامل مع شخصية إبراهيم « باعتبارها شخصية تاريخية وجدت وعاشت أحداثها ، بل وخلقت تاريخها الخاص وجزءاً تأسيسياً لميلاد بنى إسرائيل . ويجد تبرير ذلك بقوله[2] « وكان التعامل مع النبى إبراهيم باحتسابه شخصية غير تاريخية عملاً عبثياً لا يقدم ولا يؤخر ، قدر ما يؤدى الاعتراف به كشخصية تاريخية حقيقية إلى نتائج أكثر جدوى ، تظهره كإنسان له سماته وسلوكياته ومعتقداته وعلاقاته الاجتماعية ، التى جعلت منه رجلا من نوع الرجال فى عصره . لذلك أطلعتنا تلك الدراسة على نمط سلوكى ومعرفى لا علاقة له بعصرنا ، وعلى مشكلات زمان يختلف عن زماننا ومشكلاته ، وعلى معايير احتكموا إليها نابعة من ظروفهم التى تختلف عن ظروفنا ومعاييرنا ، وعلى مستوى معرفى يتفق وظروفهم وزمنهم . . » .

من أجل ذلك ، سيلجأ إلى توظيف كل النصوص الدينية (الشائعة) فى التوراة والقرآن والحديث النبوى وفى كتب التراث الإسلامى لإثبات فرضيته ، مع الاستناد إلى المنهجية اللغوية فى

(١) القمنى : النبى إبراهيم والتاريخ المجهول . ص ١٩ ، ٢٠ .

(٢) القمنى : الأسطورة والتراث . ص ٣٠٤ ، ٣٠٥ .

علوم التوراة والتى أسسها الألمان وتبناها د . كمال الصليبى وتلامذته مثل . زياد منى ، بتعميق الجغرافيا اللغوية التوراتية والتى يظنان بأنها تحدد التجربة اليهودية فى عسير بشبه الجزيرة العربية وليس بفلسطين كما هو معروف تاريخيا ، وكأنهما يوجهان نظر العالم إلى هذه المنطقة - بوعى أو بدون وعى - باعتبارها الجذر الأساس لبنى إسرائيل (؟ !!) ، مهملين التاريخ الحقيقى ، بل والتأريخ التوراتى ذاته ، رغم اعتمادهم المطلق على ألفاظ معجمية عبرية وعربية لبناء هذا التاريخ المفترض (الموهوم ؟ !)[1] .

فبعد أن يعدد وجهات النظر التوراتية والقرآنية والتراثية عموما ، وبعض الوجهات البحثية لعلماء التوراة ، يشكك فى الترجمة العربية للتوراة العبرية قائلاً بأن الأصل العبرى لا يحتوى على « أور الكلدانيين » مركز البدء الإبراهيمى ، وإنما « أور كسديم» ، ويواصل نفس خط د . الصليبى الذى حوّل « أرفكشد بن سام بن نوح » إلى « أريكسد » وهى كلمة تقابل كلمة (أرابخيتس) الواقعة بين جبال أرارات الأرمينية وبين بلاد الحور لتتحول اختصاراً إلى (أرابخسد) التى تساوى فى النهاية (أريكسد) ، والتى تشير إلى الكاسيين فى نهاية الأمر لأن جمع المفرد (كاسى) هو « كسديم » ، ليصل إلى النتيجة التى هى فى اعتقادنا هدف كل الكتاب : « وهكذا يتضح أن العشيرة الإبراهيمية ، وافدة على

---

(١) انظر ى ذلك : كمال الصليبى : التوراة جاءت من جزيرة العرب . ترجمة عفيف الرزاز . بيروت . مؤسسة الأبحاث العربية ط ٢ (د . ت) . ، زياد منى : جغرافية التوراة : مصر وبنو إسرائيل . رياض الريس . لندن ١٩٩٤ م .

فى الحقيقة لم يتبن « سيد القمنى » المنهجية الجغرافية بشكل كامل مثل الصليبى أو منى ، بل رفضها فى مقال له بمجلة القاهرة العدد ٢٧ / ١٩٩٣ م عنوانه الرد اليسير على توراة عير . وقد تعاملنا مع هذه المنهجية بالتفصيل فى كتابنا التاريخ والأسطورة . دار الطليعة . بيروت ١٩٩٤ من ص ١١٣ - ص ١٢٠ .

المنطقة من جنوب أرمينيا ، وقد وصفت التوراة إبراهيم بأنه رجل أرامى ، وأقر التراث الإسلامى أنه ليس من أبناء الجنس العربى ، وأن لسانه لم يكن عربياً . . . »[1] .

لذا ، يرفض وجهة نظره السابقة التى ترى أن العبريين أخذوا معهم التراث الرافدى ليسجل بعد ذلك كعقائد فى التوراة ، فتطابق المأثور التوراتى مع التراث الرافدى القديمة لا يعنى بالضرورة أن أهل التوراة كانوا من أهل العراق ، وإنما تم سوقهم إلى (العراق) أسرى ليتمثلوا بعد ذلك المأثور الرافدى كما فعلوا من قبل مع المأثور المصرى والكنعانى .

ويواصل الأتكاء على نفس منهجية الجغرافيا اللغوية لتأكيد الأصل الأرمينى لبنى إسرائيل ممثلين فى أبيهم إبراهيم ، فميتان هى (مديان) (مدين) و(الحويون) هم الحور وأن العدنانيين هم الكاسيون أو القيسيون والذين هم أيضا (الهكسوس) . اللفظ الدارج فى الأرامية والتى تصبح (الكاسو) أو (الكاسى) الذين هم « النسل الإبراهيمى ») .

ويواجه إشكالية النص التوراتى الذى لم يذكر علاقة إبراهيم بجزيرة العرب وكأنها اقتطعت اقتطاعاً من النص [بينما يجعلها الصليبى وأساتذته فى كل لفظة مكانية فى التوراة حاضرة دائماً) ، ليعيد لحمتها عبر الأقوام المندثرة (الحاضرة) فى عاد وثمود وطسم وجدس وعماليق وجرهم . . إلخ لتكتشف بعد متابعة أن الجراهمة : هم العماليق : هم المصريون (يجد زياد منى المصريين فى عسير عبر عمليات لغوية مشابهة ، فيقول مثلا أن تسمية قبيلة «نصر» ترجع إلى مصر ، وأن كثيراً من المواقع فى اليمن تحمل اسم

(١) القمنى : النبى إبراهيم . ص ٦٩ .

مصر ، كما أن كلمة (ط ء) مفرد ، (ط ء وى) مثنى ، تعنى مصر العليا ومصر السفلى وفى بلاد عسير عدة قرى تحمل اسم «الطوى» ، قلعة (ط ء وى) هى قلعة مصر ! (هذا على سبيل المثال)[1] .

ويتفق مع د . سيد كريم فى أن « مناف » هى « منف » وأن (عبد مناف) هى (عبد ضخم) كتعبير ابن خلدون أى أنها تشير إلى العمالقة . كذلك تشير كلمة « الارتحال جنوبا » إلى كلمة « يمن » فى العبرية كما يقول د . الصليبى « واليمن » توحى بالإله المصرى « آمين » أو « آمون » .

فإذا قالت التوراة « وانتقل إبراهيم من هناك إلى أرض الجنوب وسكن بين قادش وشور تكوين ٢٠ : ١ » . فإنها لاتعنى شور التى هى آشور الرافدية ، إنما « شور التى أمام مصر - تكوين ٢٥ : ١٨ » مما دعاه لأن يتساءل « لماذا لا تكون شور حسب أطروحاتى موضعاً باليمن ، وتكون بذلك من خير القرائن على صدق فروضي ؟ وبالفعل أخذت أبحث عن (شور) فى بلاد اليمن وجمعت المعلومات لجغرافية القديمة واحداثيات الأماكن ، ووزعتها على خريطة اليمن ، مؤسساً ذلك على فرض أن المصريين الذين تواجدوا فى جزيرة العرب (الجراهمة العمالقة بنى منف) قد سكنوا اليمن أول أمرهم . . لكن جهودى ضاعت هباءً وأنا أعييى النظر والجهد فى خريطة تلو أخرى ، وكدت أصرف النظر عن هذا الأمر ، حتى جاءنى الدليل وأنا أقلب فى صفحات موسوعة (د . جواد على) . وهو يقول : « إن أهم المدن القديمة فيها وأكثرها شهره كانت مدينة شور »[2] .

فى الفصل التالى عن مكة اليمنية ، يورد كثيرا من البحث

---

(١) أنظر زياد منى : جغرافية التوراة . ص ٥٨ .

(٢) القمنى : النبى إبراهيم . . ص ١٣٧ .

اللغوى ليؤكد النتائج التى وصل إليها البعض بأن «المقة» هى (أل مقة) أو (إله مكى) التى تصبح فى النهاية بمعنى (رب البيت) أو (بيت الرب) والذى أشرف عليه الخزاعيون ، الذين وجد لهم القمنى تخريجا لغويا مصريا (خوساعا) بمعنى : حراس الإبن الكبير (ابن الإله أو الملك) ، أى الحرس الملكى ، ليؤكد فى نهاية الفصل بالوجود المصرى فى اليمن .

وينهى الكتاب بنفس المنهجية اللغوية أيضاً معتمداً على النصوص الدينية ذات العلاقة بموضوعه . وهو يتحدث عن قصة لوط ليصل بعد تفاصيل توراتية وقرآنية ومأثورية إلى قرية على الأطراف الشمالية لليمن الجنوبى تدعى (ثمور) والتى تصبح لغويا (سمود) وبعد قلبها تتحول إلى (سدوم) وهكذا تكون قصة لوط قد حدثت فى اليمن واهلاك عمورة وسدوم ، كذلك يصبح معبد (أوام) مجاوراً لمعبد (العمايد) وتصبح (أوام) هى (أرام) أو (إرم) التى هى مدينة شعب عاد والتى تقابل أو تشير إلى (أهرام) جمع (هرم) ، وتشير أيضاً إلى (هرمس) التى اقترنت عبادتها بعبادة (آمين) المصرى ، ثم يؤكد ذلك بالنص القرآنى « ألم تر كيف فعل ربك بعاد ، إرم ذات العماد ، التى لم يخلق مثلها فى البلاد وثمود الذين جابوا الصخر بالواد ، وفرعون ذى الأوتاد . (الفجر ٦ : ١٠) » . وتصبح « عمورة » أيضاً « أمورة » ثم تقلب إلى « أرموه » أو «أرماو» أو « إرم » التى ذكرها القرآن .

ثم يؤكد الوجود الإبراهيمى فى اليمن بكلمة الخليل الذى هو لقب حكومى بمعنى زعيم قبيلة يمنية بالإضافة إلى أن الحنفاء هم عُبَّاد (ها - رحيم) أو (رحمنن) (الرحمن الرحيم) فى اليمن باعتبار أن إبراهيم كان حنيفيا بالنص القرآنى .

فى الحقيقة لم يقل لنا الكاتب صراحة هل جاء إبراهيم مرتحلاً

من مصر إلى اليمن بصفته الشخصية أو بعائلته أم جاء ضمن السيطرة المصرية على شبه جزيرة العرب واليمن أساساً تبعا للفرضية المطروحة ؟ . وإنما أراد فى الحقيقة أن يؤكد المقولة القرآنية بأن إبراهيم ارتحل جنوبا ووصل اليمن وبنى البيت ، وهذا ما سكتت عنه التوراة .

طرح جديد ؟ !

يشير هذا العرض السريع للكتاب إلى أن القمنى . رغم ظاهر فرضيته - لم يتناقض مع جوهر الطرح التوراتى ، وإن اجتهد فى إثبات إبعاد الجذور عن فلسطين إلى أرمينيا (هل يجب أن يكون الوطن القومى لليهود فى أرمينيا بدلا من فلسطين ؟ ! وهو سؤال يحيلنا إلى د . الصليبى وزياد منى : هل يجب أن يكون الوطن القومى لليهود فى شبه الجزيرة العربية بدلاً من فلسطين ؟) .

وأضاف كذلك الارتحال (الإسلامى) . تبعا للنص القرآنى - إلى النص التوراتى ، والذى اعتبره قد اقتطع اقتطاعا من النص الأخير لتكتمل الصورة التى سكتت التوراة عن بعضها ، باذلاً جهداً كبيراً فى توليفة لغوية لإثبات هذين الأمرين :(١) جذور بنى إسرائيل فى أرمينيا وليس فى بلاد العرب .(٢) النبى إبراهيم إرتحل إلى شبه الجزيرة العربية - ربما مع المصريين الذين سيطروا عليها .

وهنا يحق لنا أن نسأل : هل اختلف القمنى مع النص التوراتى فى جوهر القصة ؟ وهل اختلف عن النص القرآنى ؟ وهل تجاوز نصوص المسعودى وابن كثير ، والثعلبى وكل النصوص الدينية المتعلقة بالموضوع ؟ وهل ابتعد عن أرضية الصليبى اللغوية الجغرافية فى هذا الكتاب رغم نقده لقصور تاريخيتها ؟ هل أنشأ القمنى

تاريخا جديداً لبنى إسرائيل عبر كل عمله اللغوى أم أكد تاريخهم ؟ أى هل أدت النتيجتان اللتان وصل إليهما إلى حالة فهم تاريخى مغير للفهم التاريخى الدينى سواء اليهودى أم المسيحى أم الإسلامى؟ !

ويحق لنا أن نسأل : هل تكفى المنهجية اللغوية وحدها لإثبات تاريخ أو نفيه ؟ وهل علينا أن نعامل الكتب الدينية أو الآثار الشفاهية - (التى سجلت بعد زمن طويل) - ككتب أو آثار فى التاريخ ؟ أم علينا أن نتعامل معها كنصوص تقدم دلالات أو بذوراً تاريخية لا أكثر ولا أقل ؟ هل غيَّر طرح المسعودى أو ابن كثير أو كتَّاب السيرة أو حتى النص القرآنى من محتوى القصة التوراتية ؟ أم أن هذه الأطروحات قد أعادت إنتاج القصة فى ثوبها الإسلامى ؟ !

إنَّ استناد القمنى الكبير على حائط التوراة جعله أسيراً لجوهر صياغتها للقصة ، وهو يعتبره - رغم ذلك - أسراً وجيهاً حين يقول « إن لجوءنا للتوراة قد يلقى الاعتراض من بعض المهتمين ، لكن لذلك أسبابه ووجاهته التى ستتضح فى حينه ، علما بأن التوراة - بعكس القرآن الكريم تماما - فهى كتاب فى التاريخ فى المقام الأول وكتاب فى الدين فى « المقام الثانى (مع ملاحظة أن هذا التاريخ قد تمت صياغته وفق أهداف أصحابه وخططهم) حتى أن التاريخ يشكل - دون مبالغة - أكثر من ثمانين بالمائة من مجموع صفحات العهد القديم المكتظ بالأسفار وتزيد صفحاته على ألف وثلاثمئه صفحة ، أما بالنسبة لكتب الأخبار الإسلامية ، فقد لجأت لذات التوراة الموجودة بين الأيدى اليوم ، واستقت منها تفاصيل هائلة . . »(١) .

---

(١) القمنى : النبى إبراهيم . ص ٢٠ .

وما دام القمنى قد اعتبر التوراة ، كتاباً تاريخياً فى الأساس ، فلم لا يكون من الوجاهة الاستعانة بها خاصة وأنها هى التى طرحت قصه « إبراهام » (ابراهيم) طرحا تأسيسياً ؟ فتبناها المسيحيون كجزء من العهد القديم ، وتبناها المسلمون بنفس الصياغة تقريباً ، وبالتبنى الإسلامى أعتُبر إبراهيم أباً للعرب أيضاً ، بل ومنشيء البيت ، حنيفياً مسلماً !! ،َولم لا ؟ !

وبهذا الاعتبار ظل التاريخ – فى اعتقادنا – مجهولاً ، لأنه آمن بكل التاريخ المعروف – سواء كان موطن إبراهيم رافدياً أو أرمينياً لا فرق – وهو تأريخ انتقل شفهياً مع القبائل الرحَّل فى المنطقة أكثر من ألف سنة قبل الميلاد ، إلى أن تم تسجيل جزء منه بالإضافة إلى الجديد والوافد الذى أعيد إنتاجه مرة أخرى قبل الميلاد بفترة تقدر بأربعة قرون .

لقد فصلنا فى كتابنا « التاريخ والأسطورة » آباء الشعوب المختلفة فى فارس وفى إفريقيا وفى الأرض العربية وفى مواضع أخرى آباءً من نوع آخر كان لهم دور هائل فى تمفصلات تاريخية ظاهرة بالنسبة لشعب ما من الشعوب كأسطورة « قصى بن كلاب » بالنسبة للحجاز ومكة تحديداً ، وأسطورة « هلال بن عامر » بالنسبة للسيرة الهلالية ، وأسطورة « جيومرت »بالنسبة للفرس ، وأسطورة « إبرام » بالنسبة لبنى إسرائيل ، ودورية الآباء الذين يظهرون فى التاريخ كل عدة أجيال كيوسف ، وموسى ، وسليمان ، ليضعوا بصماتهم ضمن تحولات تاريخية عاشتها هذه القبائل أو تميزت بها عن القبائل الأخرى أو الشعوب المجاورة فى عملية تأسيس متواصلة للهوية أو عبر محاولات دؤوبه لتأكيدها .

إذن ، الأساطير ، والوثائق الشفهية يمكن أن تكون مفيدة فعلاً فى كشف أجزاء مجهولة من التاريخ لكن ما هى الأدوات التى

ستتعامل مع مثل هذا المأثور الشفوى الذى سجل فى مراحل متأخرة جداً كتتويج لعملية تمايز فعلية كانت قد تمت ، وبالتالى ، أخذت تُجَوْهر تاريخها بمعنى أن تحدد له هوية وجوهراً وطريقة للحياة ؟

* قصة رحلة

دعنا نؤجل الإجابة على هذا السؤال قليلاً ، لكشف بعض النقاط فى موضوعنا ، والنقطة الأساسية فى قصتنا هنا هى « الارتحال » ، هذه الكلمة التى سيطرت على مجمل ومصير القصة من أولها لآخرها . فما يقارب ١٧٥ عاما هى عمر إبراهيم التوراتى ، كانت عبارة عن انتقالات عدة جالت فيما يسمى الآن « بمنطقة الشرق الأوسط » كلها . بل وندَّعى أن غالبية (أنبياء) بنى إسرائيل اشتركوا فى هذه الظاهرة الارتحاليَة : يوسف ، موسى ، هارون ، يشوع ، وكثير من ملوكهم وكهنتهم وصناعهم ما بين أسرى أو عبيد أو مهاجرين أو فارين أو رعاه ، باستثناء فترات قصيرة جداً من التاريخ أسسوا دويلات قزمية ما لبثت أن تفتتت تحت أقدام الإمبراطوريات المحلية فى بابل وآشور والحثيين ومصر والرومان .

إنَّ فكرة الشتات ، هى فكرة أصيلة داخل كل (فصول) العهد القديم ، ويمكن رصدها بسهولة كبيرة فى قصة التكوين والخروج والعدد والأنبياء الأولين والآخرين لبنى إسرائيل وحتى فى أسفارهم ، سواء عبر محتواها أو أشكال الاستعارة من الحضارات التى ارتحلوا إليها أو تشتتوا فيها .

فهل يستفيد التاريخ (كعلم) – لا مجرد سرد قصص ذات أشكال تاريخية – من هذه الظاهرة ؟ ! فلنحتفظ هنا بهذا السؤال لأن إجابته تبدو بديهية .

النقطة الأخرى أن هذا الإرتحال كان قد تم داخل منطقة هائلة الاتساع ليجد مقابله العكسى فى الاستقرار عند أقاليم نهرية ذات حضارات تاريخية ، أى أنها كانت تتميز (بالثباتية) المؤسسة على نظام اجتماعى وثقافى كان قد أتم قدراً عالياً من التنظيم المادى والمعنوى أو ما يمكن أن نسميه نظاماً أكمل دورة حضارية تاريخية ، ما كان (المرتحلون) بقادرين على تحقيقها نظراً لشروط التكوينة الاجتماعية التاريخية التى انوجدوا فيها ، لكنه . مع ذلك - كانوا ، قادرين على الحلم بها كجزء من الجدل العكسى لظاهرة الارتحال ، ولذا ظل الحلم بالأرض التى وعد الرب بها إبراهيم ، وموسى وبقية أنبيائهم ، قائماً ومستمراً فى التاريخ كمحاولة تقمص تاريخية لأدوار الاستقرار المجاورة ، وانعكس كأيديولوجية تأسيسية لإنشاء الوطن القومى لليهود فى العصر الحديث ، بعد عملية إعادات انتاج متواصلة للدين اليهودى وللإله اليهودى ، ولفكرة الشتات مع أفكار الصهيونية المعاصرة ، فيصبح الإله القبلى (يَهْوَه) - والذى كان يحمل رمزه فى تابوت العهد (أو معبد متنقل يتفق وطبيعة القبائل لمرتحلة) [1] - إلهاً لكل العالمين - ويصبح حلم الاستقرار الذى لم يحدث إلا استثنائيا فى تاريخ بنى إسرائيل - هو الوطن القومى لكل يهود العالم والذى يتم تحققه الآن بقوة السلاح .

لقد ارتبط هذا الارتحال بالرعى والتجارة ، أى بالبداوة فى الأصول ، ومن ثم استعارة ، أو بمعنى أصح إعادة إنتاج الثقافات (الاستقرارية) المجاورة فى شكل ارتحالى . ومن هنا لا معنى لتاريخ

(١) ما زال الغجر الهنود حتى الآن يحملون آلهتهم معهم فى صناديق صغيرة من الخشب أو القش يرسمون عليها كل ملاحمهم وأساطيرهم وأشكال آلهتهم وتمثلاتها بديلاً عن المعابد الثابتة التى لا تتناسب مع تنقلاتهم المستمرة بين القرى والمدن الهندية . أنظر التحقيق الذى نشرته مجلة العربى الكويت / ١٩٩٦

ارتحالى إلا بالبحث عن تاريخ مستقر مجاور . أى أننا لا يمكن أن نفهم تاريخ بنى إسرائيل وأساطيرهم إلا من خلال فهمنا لتاريخ الحضارات (الكبرى) التى عاشوا على أطرافها . أى أننا نستطيع فهم تاريخهم عندما نعرف تاريخ الرافدين ومصر والحثيين والكنعانيين[1] ، أى أن تاريخهم يؤول فى نهايته إلى تاريخ ذات أخرى انعجنوا فى المسافات البينية لمراكزه التى خلقتهم ، فهو تاريخ خلقهم ولم يخلقوه حتى وإن قامت أساطيرهم وقصصهم وملاحمهم تمجد فى هوية محددة عبر أزمان طويلة ، وجدت هكذا عندما خرج سام من صلب نوح (! !)

هل هذا يعنى أن قصة إبراهيم يجب ألا تقرأ من التوراة إذا أردنا أن نكون فى أرض التاريخ ؛ إذا كانت الإجابة « بلى » ، فكيف نقرأ « إبراهيم » ولم تذكره بردية مصرية أو لوح سومرى أو كتاب كنعانى أو أثر تاريخى ، ولم تذكره إلا الوثيقة الشفهية التى كتبت وسميت بالتوراة ؟

وإذا كانت الإجابة « نعم » يجب ألا تقرأ القصة تاريخيا ، فماذا تفيد إذن فى مجال التاريخ إن أردنا استنطاقها ؟

الإجابة السريعة تقول بأن للقصص الأسطورية دلالات رمزية يستفيد منها التاريخ ، والدلالة الأكيدة فى قصة « إبراهام » أنها جامعة لكل الآباء الأقدمين فى شخصه عندما تحركوا بين المدن القديمة - سواء فى العراق أو حتى فى أرمينيا - فى ارتحالات لم تتوقف أبداً عاشتها القبائل الصحراوية بين المراكز الحضارية القديمة سواء تمايزت هذه القبائل جزئيا أو كليا ، أو لم تتمايز على الإطلاق

(١) أنظر معالجتنا لقصة الخروج فى التاريخ والأسطورة ص ٤٦ - ٨٠ ، والتى قامت على فهمها ضمن فهم التواريخ المجاورة للإمبراطوريات الإقليمية القديمة .

- (التمايز المتأخر احتاج زمنا طويلاً وقدراً نسبياً من الاستقرار) - وهذا الجمع للأجداد فى شخص واحد ضرورة أكيدة للتمايز والتجوهر البسيط فى خانة الهوية المحددة التى طالما احتاجت لجذور واحدة أو لجذر واحد تم تمديده حتى آدم وتفريعه إلى آباء ، يظهر منهم بطل بين لحظة وأخرى ، (بطل يحول الفوضى إلى نظام) مثل موسى وسليمان .

وبالنسبة لبنى إسرائيل تحديداً لا يمكن القول بجذورهم الأرمينية أو العراقية أو العربية أو المصرية فقط ، لأن القبائل التى هدأت نسبياً فى أرض فلسطين بعد ترحال طويل جاءت من كل هذه الاتجاهات ، ظهرت فيها رحلات فعالة أكثر من غيرها ، مثل الرحلات الشرقية عبر بابل وآشور ، والرحلات الجنوبية القادمة من مصر ، أخذوا أسماءً إبراهيمية أو موسوية ، لا فرق إذن بين أور الكلدانيين ، وأور آرتو الأرمينية ، فكلها رحلات تم ترميزها وجوهرتها تحت أسماء أو هوية « Identity »

إذن تشير دلالات هذه القصة إلى : البحث عن هوية تاريخية لجذور متنوعة التقت عبر الترحال .

فكيف إنمسخت هذه الجذور المتنوعة إلى خط أبوة واحد ، لتختفى الهوة الواسعة زمنيا بين بطل خيالى ، كونى وبين ملك تاريخى حقيقى واضعين فى الاعتبار كيف يتقدس كلاهما ؟

لقد استطاع علماء الأعراق إثبات « أن المجتمعات المنعوتة بالمتقطعة ترمى إلى إلغاء الأجداد الذين (لا فائدة منه) ، أى الذين لم يكن لهم أعقاب (رغم أن بعضهم كان قد تميز وعاصر الأخلاف) ، وهذا ما يفسر السبب الذى من أجله يؤول العمق النسبى فى كل جماعة من مجتمع معين إلى أن يبقى ثابتاً . ولا يذكر إلا الأجداد

(الصالحون) لتفسير حاضر هذه المجتمعات (لحظة تاريخية ما)(*) ، فينشأ عن ذلك أحيانا تصادم قوى فى العمق النسبى . ثم إن الأحداث الديموغرافية قد تقصر فرعاً من الأعقاب على عدد قليل جداً بالنسبة إلى سائر الفرو المتفرعة عن إخوة وأخوات مؤسسى الفرع الأول ، بحيث لا يتمكن هذا من البقاء فى الموازاة مع جموع كبيرة مجاورة ، فيمتصه أحدهم ، وإذ ذاك يعاد تعديل النسب ويعوض مؤسس النوع الصغير بمؤسس الجمع الأكبر عبر اختزال النسب . ويعبر غالبا عن وحدة العرق بوضع جد وحيد فى بداية النسب ، فهو الرجل الأول ، والبطل المؤسس . وسيكون أباً أو أماً أو جداً صالحاً) أو الجد الصالح الأول . وهكذا تتم موازاة الفجوة بين الخلق وبين التاريخ الواعى . . (أما) فى قوائم الملوك مثلا تحذف أسماء الذين اعتبروا غاصبين ، أو يغفل عن الذين لم يمروا بكل الطقوس الرسمية التى قد تكون طويلة جداً . . وفى كل ذلك ما يقصر السير التاريخى . . »(١) .

يفيد تعبير المجتمعات المتقطعة ضمن المأثور المنقول ، أنها لا تمتلك مساراً تاريخياً ثابتاً عبر نظام اجتماعى ارتبط بأرض واحدة ، وبثقافة أو هوية تاريخية يمكن تحديدها داخل هذا المسار التاريخى . الذى يمكن بسهولة فيه تفسير التغيرات التاريخية أو متابعة الإندفاع الزمنى . فغالبا ما يكون المأثور الشفهى نتاجا لعوالم وعقليات وأزمنة متراكبة ليس من السهل فك انقطاعاتها التاريخية بعدد من القصص الأسطورية التى نؤرخ لمثل هذه المجتمعات ، وهى تعبر بمثل هذا (التأريخ) (بالهمزة تفريقا عن التاريخ كعلم) عن مجموعة من

(١) أنظر : جان فانسينا « المأثور المنقول ومنهجيته » ص ١٦٨ ، ١٦٩ من كتاب تاريخ إفريقيا العام المجلد الأول . جين أفريك / , اليونسكو ١٩٨٠ م .

(*) تشير هذه العلامة إلى صياغتنا الخاصة لبعض العبارات .

القيم والغايات والذكريات فى إطار (شبكة رمزية) معقدة الدلالات ، والتى تحتاج دائماً لإعادة تركيبها لبحث إمكانية ما تجود به تاريخيا .

ويشير هذا التعبير أيضاً إلى مفهوم الزمان بالنسبة لمثل هذه المجتمعات ، فتاريخ البشر منذ آدم - فى عرف التوراة - لا يتجاوز عدة آلاف من السنين ، فالزمن ليس مهما إزاء تقديم نماذج ، بالإضافة إلى أن مفهوم الزمان مرتبط بالمكان ، وأهل التوراة كان مكانهم أينما حطت أقدامهم المرتحلة . الديمومة والتتابع فى قصص التوراة مزيفة . بل غالبا ما تجهل الزمن الكونى فى الفصول والسنين والشهور والأيام كما فى المجتمعات الزراعية المجاورة . أزمنتها تطفو أحيانا لتؤكد حدثاً مهماً (تحطيم أورشليم وما يسمى بالأسر البابلى مثلا) والذى يقود تحولات هذا (المجتمع) لفترة زمنية قد تطول وقد تقصر ، لتتكرر فكرة الارتحال والعودة الأبدية ، زمن دائرى مغلق ، لا يتتابع فكيف نستقى منه التاريخ إذن ؟ ذلك الذى تتابع ذهنيا فى قصة إبراهيم الذى قارب المئتين عاما من العمر ؟ ! . إنها نفس الدائرة التى تعود فى يعقوب ويوسف وموسى وغيرهم ، أولئك الذين طفوا ليظهروا أو بمعنى أصح ليشكلوا محيط الدائرة الزمنية لبنى إسرائيل .

إنَّ وفرة صفحات التوراة التى ذكرها « القمنى » مضللة ، رغم أن الوفرة ذات أهمية قصوى فى كتابة التاريخ . لكن أى وفرة ؟ ! وأية كتابة ؟ ! .

على المؤرخ إذن أن يبدأ بالإطلاع على طرق التفكير داخل الجماعات المنتجة للمأثور ، أى أن يعرف كيف تنتج مثل هذه الأفكار ؟ وهو تحرز ضرورى من الإنجراف وراء المأثور حرفياً . فللمأثور بنيته الوظيفية وكذلك له بنيته الإبداعية . البنية الوظيفية

كاشفة للفضاء الإجتماعى الذى تتحرك فيه تلك النصوص ، فإذا قرأنا مثلا فى « التثنية » عن حروب العبرانيين فى أرض كنعان - وهى حروب قبلية - نجدها تشبه الحروب البدوية ، يقدم فيها المهزوم الجزية ، فإن رفض المهزوم قُتل جميع الذكور وأخذت النساء والأطفال والممتلكات غنيمة ، وفى حالة اللعنة تقتل جميع الكائنات الحية وتشعل النار فى مقر المهزوم مجداً للرب ، ففى التثنية (٢٠ / ١١ - ١٨) يمكننا أن نقرأ « فإن أجابتك إلى الصلح وفتحت لك ، فكل الشعب الموجود فيها يكون لك للتسخير ويستعبد لك . . وأما مدن هؤلاء الشعوب التى يعطيك الرب إلهك ، فلا تستبق منها نسمة ما ، تحرمها تحريم الحثيين والأموريين والكنعانيين والفرزيين والحوريين واليبوسيين كما أمرك الرب الهك ، لكى لا يعلموكم أن تعملوا حسب جميع أرجاسهم التى عملوا لآلهتهم فتخطئوا إلى الرب إلهكم» .

فما الدور الاجتماعى الذى يمكن أن نفهمه فى قتل الأحياء جميعاً بغض النظر عن المفهوم الأخلاقى (الرجس) أو المفهوم الدينى (أمر الرب) ؟

المفهوم أن الدولة العبرانية كانت حالة مؤقتة من الناحية التاريخية ، بل كانت اصطناعا خاصا كحاجز ضمنى بين الإمبراطوريات (الكبرى) فى هذا الزمن ، وكانت دائمة التفكك تحت ضربات الدويلات / المدن القريبة مها ، والمذكور بعضها هنا ، أوالجيوش الكبرى المتحركة لتطأ هذا الاستقرار بشكل متواصل . هنا تصبح الدولة العبرانية أوالدويلات العبرانية غير متأصلة تاريخيا ، أى ما تلبث إلى أن تعود إلى حالتها القبلية (الأولى) ومن ثم يصبح الأحياء والذكور خصوصا عبئاً على آلية هشة لتدوير عجلة اقتصاد بدائى طبيعى لا يمكنه أن يستوعب عبيداً فى منطقة لا

تقر بالعبودية كنظام (وإن كان الأمر والغنم قائماً) ، ولا يمتلك موارد كافية لعمل العبيد وتكوين الفائض ، ومن ثم المحافظة على أطعامهم وهو أمر يقول لنا التاريخ فيه أن أرض كنعان فاضت بسكانها ، فأخذوا يقتلون بعضهم حفاظاً على الحياة[1] .

كذلك يمكننا فهم البعد النفسى لمثل هذا السلوك والذى يبين وطأة الضغط الواقع على القبائل العبرانية داخل أرض فلسطين المداس ، ومن ثم الكره العميق لمن حولهم .

ومع أهمية التنقيب عن البعد الاجتماعى للوثيقة أو المأثور الشفهى ، أى البعد الوظيفى الذى يخدم نسقاً اجتماعيا محدداً أو ذهنية أو نماذج خاصة ، إلا أنها لا تقدم دائما ذلك البعد تقديما متجانساً ، أى أن نصوصها لا تعطى تاريخ هذه الوظيفة بدقة ، لأنها ربما تكون منقولة من عصور أسبق لكتابتها ، أو تكون مستعارة من أماكن أخرى ، ومن ثم تقدم حالات اجتماعية لأقوام أخرى ، وهذا ما يجعلنا نتحفظ عندما نقدم نتائجنا . هذا بالإضافة إلى أن عدداً كبيراً من الجماعات لها « تراث باطنى سرى من نصيب جماعة صغيرة ، وتراث باطنى عام للجماعة الكبرى »[2] ، ففى عبادات مصر القديمة مثلا ، طقوس وشعائر كان يقوم بها الملوك والكهنة دون عامة الشعب ، ومن أراد أن يلتحق بمرتبتها الاجتماعية ، عليه أن يحوز موافقة الملك شخصياً وأن يمر باختبارات قاسية[3] . وهذا معناه أن كثيراً من هذا المأثور قد اختفى دون أن يتمكن المؤرخون من جمع معظمه ، أوالتعرف على (مؤسساته) .

(١) أنظر فى ذلك كتابنا التاريخ والأسطورة . دار الطليعة . بيروت ١٩٩٤ , الفصل الرابع : مفاهيم مغلوطة : أسطورة السبى والعبودية .

(٢) أنظر « جان فانسينا » « المأثور المنقول » . مذكور ص ١٦٣ .

(٣) أنظر فى ذلك « تاريخ الجماعات السرية فى مصر القديمة » من ترجمتنا . نشر دار ثانيت . الرباط . (١٩٩٢ .

لا يبقى أمام الباحث إذن إلا الاتجاه لكشف طبيعة المؤسسات (إن وجدت) فى ارتباطها بالمنقول ، لكشف وظيفته داخل المؤسسة لا خارجها ، لذا فإن كودى وواط » فى كتابهما حول « ظاهرة الكتابة » صحيحان بشكل نسبى أو مشروط فقط عندما يعتبران أن «المجتمع الشفاهى يقوم دائما وتلقائيا بعملية انضباط ذاتى تمحو من الذاكرة الجماعية - وكأنه سهو بنيوى - كل تناقض بين المأثور وبين سطحه الاجتماعى »[1] .

لفهم هذا الأمر أكثر سنقوم باستعارة قصة من التراث الرافدى انتقلت إلى المأثور التوراتى بعد إعادة إنتاج تناسب طبيعة المجتمعين : الرافدى ، والعبرانى (مع التجاوز فى إطلاق كلمة مجتمع فى الحالتين) .

هابيل وقابيل : بعدان اجتماعيان

تقول القصة السومرية[2] : حاول أوتو (إله الشمس) أن يقنع أخته الإلهة أنانا (عشتار) بالزواج من الراعى دموزى (تموز) بدلا من الفلاح (إنكى أمدو) الذى تحبه ، وهو يعدد لها محاسنه ومزاياه ، فهو الذى سيأتى لها « بالسمن الطيب واللبن الطيب وهو الذى تجعل يداه كل شىء ناضراً » إزاء ما سيعطيها الفلاح صاحب الدقيق والجعة والخبز . وهنا غيرت الإلهة أنانا رأيها وقبلت الزواج من الراعى . وساق (دموزى) أغنامه لترعى على ضفاف النهر ، وهناك رأى غريمه الفلاح فكاد يضربه . إلا أن الفلاح أخذ يهدىء من روعه ، ودعاه لأن يأتى بأغنامه لترعى فى حقوله المزروعة وترتوى

(١) أنظر : جان فانسينا « المأثور المنقول ومنهجيته » ص ١٦٨ ، ١٦٩ من كتاب تاريخ إفريقيا العام المجلد الأول . جين أفريك / , اليونسكو ١٩٨٠ م . ص ١٦٣ .

(٢) استعرنا القصتين مختصرتين من كتاب د . فاضل عبد الواحد . من سومر إلى التوراة . دار سينا . ط ٢ , سنة ١٩٩٦ , أنظر ص ٢٢٠ إلى ٢٢٧ .

من مياه جداوله .

القصة الثانية : لمناظرة بين إلهة الماشية « لخار وأختها إلهة الحبوب (أشنان) بعد أن أكملتا مهمتهما فى الأرض طبقا لرغبة إلهى الحكمة (أنكى) والجو (أنليل) ، وبسبب الاختصام أصدر الإلهان حكما بتفضيل إلهة الحبوب (أشنان) على أختها (لخار) فى المناظرة .

القصة الثالثة : لمناظرة بين الصيف (الراعى) والشتاء (الفلاح) والتى تمت بعد أن ملاته الأرض بالخير طبقا لرغبة (أنليل) ليقدما له القرابين ، وهنا يفضل إنليل « إنتن الفلاح » ، ومع هذا يعيش الأخوان سعيدين فى وئام ومودة دائمين .

القصتان الأولى والثالثة تؤكدان على التصالح أو ما يمكن أن نسميه « التنازل الوظيفى المتوازن » رغم تفضيل الراعى أو الفلاح . وفى القصة الثانية تأكيد لأحقية الزراعة على الرعى رغم التصالح النهائى أيضاً .

القصة التوراتية تقول « وعرف آدم حواء إمرأته فحملت وولدت قابيل ، وقالت اقتنيت رجلاً من عند الرب ، ثم عارت فولدت أخاه هابيل . وكان هابيل راعيا للغنم وكان قابيل عاملاً فى الأرض . وحدث بعد أيام أن قايين قدم من ثمار الأرض قربانا للرب . وقدم هابيل أيضاً من أبكار غنمه ومن سمانها . فنظر الرب إلى هابيل وقربانه . ولكن إلى قايين وقربانه لم ينظر . . وحدث أن كانا فى الحقل أن قايين قام على هابيل أخيه وقتله ، فقال الرب لقايين أين هابيل أخوك . فقال لا أعلم أحارس أنا لأخى ؟ فقال ماذ فعلت . صوت دم أخيك صارخ إلى من الأرض . الآن ملعون أنت من الأرض التى فتحت فاها لتقبل دم أخيك من يدك . . »

(التكوين ٤ : ١ - ١٢) .

تشير القصة التوراتية إلى تصفية نهائية يتحول فيها الراعى إلى ضحية ، والفلاح ملعونا من السماء . فلماذا هذا الخلاف بين القصتين فى النهاية رغم أن مصادرهما واحدة ، إن لم يكن البعدان الاجتماعيان مختلفين ؟

من المعروف أن حضارة العراق القديم قامت حول نهرى دجلة والفرات وبينهما ، وهما نهران يخترقان صحراء واسعة ، وهذا بالذات هو ما خلق الصراع الدائم ما بين الماء والرمال ، أو بمعنى آخر ما بين الزراعة والرعى أو بمعنى ثالث ما بين الفلاحين المستقرين والبدو المتنقلين أو المغيرين . فكثير من أساطير هذا البلد لم تهمل هذه الحالة المعاشة . ولأنها فى النهاية حضارة مائية فإن قدرتها على استيعاب البدو وتسكينهم كانت عالية ، لأن الموارد الزراعية كان يمكنها الاستعانة بالرعاة خاصة فى المناطق شحيحة المياه ، بينما لا تستطيع الصحراء ، حتى بواحاتها - فى ذلك العصر - استيعاب أى ازدياد ديموغرافى ، مما يفسر الصراع القبلى المحتدم دائما فى الصحراء بين القبائل المتناثرة وهو ما يفسر أيضاً شكل الغنائم التى فصلناها منذ قليل .

التوفيق فى القصة السومرية تعبير عن حالة توفيق إجتماعى ما بين البداوة والزراعة ، بينما لم تستطع القصة التوراتية فعل نفس الشىء ، فلقد صُفِّى أحد المتصارعين لحساب الآخر ، ورغم انتصار الفلاح إلا أنه كان انتصاراً ملعوناً ، فهو يؤكد الشتات الأبدى للقبائل المرتحلة بين الحضارات المائية المجاورة متهما إياها بأنها لم تقبله ، وشاركت فى جريمة إبعاده من المسرح ، وكتبت عليه مصيراً أبديا من الارتحال .

يعود الارتحال هنا ليؤكد نفسه مرة أخرى وإن بصيغة يمكن اصطيادها من العلاقات البنيوية داخل النصين إذا ووجها ببعضهما البعض .

ننتقل الآن لنذكر نصاً توراتيا قامت فيه تلك العملية التى أطلقنا عليها « التنازلات الوظيفية المتوازنة «Balanced Functional Compromises » وهو يتحدث عن قلب سليمان الذى مالَ إلى آلهة غير آلهة إسرائيل : « وكان فى زمان شيخوخة سليمان أن نساءه أملن قلبه وراء آلهة أخرى ، ولم يكن قلبه كاملاً مع الرب إلهه كقلب أبيه داوود . فذهب سليمان وراء عشتروت إلهة الصيدونيين ، وملكو لم رجس العمونيين . . وبنى سليمان مرتفعة لكموش رجس الموآبيين . . . ولمولك رجس بنى عون . . فغضب الرب على سليمان لأن قلبه مال عن الرب إله إسرائيل » .

لقد عاش الكنعانيون فى فلسطين مرحلة الدويلة الأقليم ، أوالدويلة المدينة التى كان يحكمها شيخ . وكان تبادل هذه الدويلات بين القبائل أمراً طبيعياً كانعكاس لحسبة التوازن القبلى داخل فلسطين ككل ، وبشكل أكبر لحسبة التوازن (الإقليمى) أو (الدولى) - إن جاز التعبير - بين الدول المركزية الكبرى التى تبادلت فلسطين فيما بينها ، وأبقت على تلك الوضعية القبلية باستثناء فترات قليلة جداً من تاريخها مثل (دولة سليمان)[1] ، مما انعكس بقوة على شكل المعتقدات فى تلك الفترة وازدحامها فى فلسطين .

(١) هناك عدد من الباحثين يؤكد أن ما سمى بدولة سليمان فى فلسطين لم تقم أبداً ، كما تقول التوراة ، وبعضهم يؤكد لغويا - أنها قامت فى عسير كزياد منى فى بحثه عن جغرافية التوراة بموافقته على تاريخها عموما ورفضه لجغرافيتها !؟ ! . ورغم ميلنا إلى قيام لحظة تاريخية ربما أفادت فى توحيد فلسطين لفترة قصيرة سواء كانت لحساب بعض القبائل العبرانية أو الكنعانية أو غيره ، أو ربما أنشىء الكيان اصطناعا كعميل للامبراطورية المصرية . ومع هذا فالأمر يحتاج بحثا جديداً .

الدلالة هنا تتحدث عن حالة توفيق أو تنازل يحفظ للقبائل المتنوعة حقوقها فى الأرض وفى المعتقدات ، وعندما انهار هذا التوازن الهش ما لبثت الصراعات بأشكالها السياسية (الدويلة المدينة) لتعود كحالة سائدة حكمت كل تاريخ فلسطين القديم .

الأبعاد الاجتماعية للنص الدينى قد تكون ظاهرة وقد تكون خفية ، لكنها - مع ذلك - موجودة على كل حال ، وتبقى الأداة المستعملة لكشف شبكتها الرمزية وحدودها الدلالية هى الفيصل فى اكتشافها واكتشاف أزمنة إنتاجها بالمعنى الشامل لكلمة زمان ، أى زمان ومكان إنتاجها .

النص الدينى : تحجير الشخصية وتحجير المفهوم :

ما السر فى أن كل شخصية دينية مؤثرة يتم تحجيرها ؟ بمعنى أن تأخذ بعداً واحداً فتفقد إنسانيتها وتتحول إلى مثال ؟ وبدرجة أدق تفقد طبيعتها البشرية وتناقضاتها لتبدو محفوفة بغموض النموذج (الخالق) ؟ إنَّ لفظة تحجير تبدو دقيقة جداً لأنها مأخوذة من الحجر . وفى ارتباطها بالشخصية ، تحيل مباشرة على صنع التماثيل ، وهى حقيقة فعلها الملوك والصف الأول من الكهنة لأنفسهم بأيدى الفنانين القدماء ، أو قام بها خلفاؤهم لتثبيت قيمة أو قالب يمسخ كل القوالب الأخرى ، أو نموذج مريح يتم تأبيده وتشذيبه وإزالة طبيعتة الفعلية بخلق طبيعة مغايرة يتم تعميمها ، وهنا بالضبط تأخذ أسطوريتها .

تبدو حالة النبى إبراهيم معاكسة لاتجاه هذا التصور ، بمعنى أن التحجير لا يتم فى الشخصية . وإنما يحدث فى قيمة أو فى حالة تاريخية كانت تبحث عن تمثالها ، أو جسدها أو شخصيتها

البشرية . فمفهوم مجرد هو مفهوم (الرحلة الأبدية) يصبح بطل المسرح ، ويأخذ دوره الممثل إبراهيم الذى يدوس المنطقة كلها ، وكل الأرض التى يطأها تصبح أرضه ، أو حلماً بأن تكون أرضه الموعودة ، فيقدمه إلى أبنائه وأحفاده على رسالة موقعة من الرب .

لا نظن أن من كتب العهد القديم ، كان واعيا بعملية الاستبدالات تلك ، لأن التمثيلات الذهنية تكون لا واعية فى أصولها ، وتشكل الحاوية التى تجمع رؤيتها للعالم ونظرتها الخاصة بكل تناقضاتها التى تطمس لصالح إطار عام جداً مريح يفسر كل شىء بكلمة أو جملة أو حتى قصة تبدو واقعية فى إقناعاتها .

إنَّ هذه الآلية لا تزال موجودة حتى فى عصرنا الحديث عندما يحجر شخص (ملك ، حاكم ، سياسى ، لاعب ، مطرب ، ممثل . . إلخ) ويأخذ دور النجم أو التمثال أو القيمة الوحيدة المجردة من كل أبعادها ، ليبقى بعدها الواحد ، أو أن يتحول نظام اجتماعى (الرأسمالية مثلا) - كمفهوم مجرد - إلى تجسيد يتحجر فى شخص ، بطل قومى ، منقذ ، مخلص ، أو حتى جندى مقاتل (فى عاصفة الصحراء مثلا) .

تحجير المفهوم هو نفسه تحجير الشخصية وإن كانت الاستبدالات هى آلية هذه العملية المعقدة . السر فى هذا التحجير Crystallization هو ارتباطه بالسلطة أو المؤسسة فى مفهومها العام جداً والتى لا تنام فقط فى حجر ممثليها ، بل تختفى وراء بنية النص ذاته الذى يصبح فى حد ذاته سلطة لها سيف وجلاد ينغرسان فى موقعهما من الذهنية دون منافس حقيقى .

النموذج دائما مريح لأنه يحدد الأدوار ويضع صورة التراتبية الاجتماعية ، فهذا ملك وذاك نبى أو ساحر أو كاهن ، واختلاط

الأدوار داخل هذه الخشبة معطل لآلية السيطرة ومربك للتحكم ومقلق للنفسية الآمنة (تحجير سيكولوجى ؟ !) .

التقديس أداة من أدوات التحجير ، لأنه يعطيها بعداً كونيا مخيفا ، بعداً لا يُمس ، يرفع هذه العملية إلى السماوات العلى ، لتأخذ علاقتها بالرب ، فاللاعب المحجَّر يشيخ ، والنجم يخفت بريقه ، أما كل نبى يظل يشع دائما دون توقف . إنه نجم أبدى . وهذه الأبدية هنا هى التى تفسر مفهوم التواصل من القدم حتى العصر الحديث ، فدالة إبراهيم الأبدية تأخذ بعدها الوظيفى فى إنشاء دولة إسرائيل المعاصرة ، ولا فائدة أبداً من إزاحة هذا المفهوم من الأيديولوجيا التأسيسية للصهيونية رغم فهمها كأيديولوجية برجوازية معاصرة .

أما دالة إبراهيم الشخصية ، فلاتهم ، لأن المادة الخام يمكن أن تتغير ، والإسم نفسه يمكن أن يتغير ، وأماكن البطولة تتغير ، وربما يكون نسيجها الحى رثاً جداً ، بل هو فى القصة وأحداثها أكثر رثاثة من شخص عادى حيث يبدو فى القصة التوراتية قواداً فى بعض نقاط رحلته ، ويقدم نفس (النموذج اليهودى) الذى فصلناه فى قصة يوسف(١) ويتكرر فى معظم قصص العهد القديم .

المنهجية : المأثور وجغرافية النص

إنَّ الاعتماد على وثيقة دينية ثم تسجيلها على مراحل زمنية طويلة ومن أفراد مختلفين من عصورنا مغايرة ، باعتبارها تاريخا معترفا به يشكل فى حد ذاته سلبية منهجية ، لأن هناك فرقا بين

(١) أنظر : قصة يوسف بين العهد القديم والقرآن . (سلطة النص) : حيث وضح هذا النموذج فى القصة التوراتية التى وظفها القرآن فأخفى هذا النموذج اليهودى وأبرز إسلامية أنبياء بنى إسرائيل . ألم يصبح إبراهيم حنيفيا مسلما بالنص القرآنى أيضاً ؟ !

استنطاق وثيقة ، وبين التعامل معها كتاريخ . الاستنطاق يقتضى مجموعة من العلوم أو مجموعة من المناهج فى الحد الأدنى ، ورغم ذكرها على غلاف الكتاب الخلفى للقمنى ، إلا أنها فى الحقيقة غابت تماما كأدوات للمعالجة . بينما بدا الاتجاه (الصليبى) (نسبة إلى د . كمال الصليبى) سائداً ، وهو استخدام الجغرافيا اللغوية بمعناها المحدد جداً فى انتقاء عدد من الألفاظ والانتقال بها من صياغتها الأصلية إلى ترجمة مغايرة جداً ، تؤدى فى النهاية إلى استنتاج تاريخى مطلق (رغم إدعاءات احتمالية وافتراضية وتخمينية كثيرة لا تؤثر أبداً فى تواضع النتائج التى يمكن أن تؤدى إليها مثل هذه المنهجية المبتورة) . فإذا كانت اللغة ، بل الألسنية عموما جزءاً واحداً من أجزاء مناههج كثيرة تستنطق نصا ما (تاريخيا أو أسطوريا) . فما بال انتقاء بعض الألفاظ أو بعض التشابهات اللغوية بين قرية توراتية وقرية فى جزيرة العرب ، لنقول بأن بنى رسرائيل عاشوا فى عسير ولم يعيشوا فى فلسطين ، مع إغفال كامل الصفحات المؤلفة فى العهد القديم ، لغةً وتاريخا وقيما وعلاقات وارتحالات . أنبياء ، وقضاة وأناشيد وشتات ، وقبل ذلك نسيان أن هناك تواريخ حاكمة فى المنطقة لا يمكن بدونها فهم تاريخ بنى إسرائيل .

وما ينطبق على الصليبى هنا ينطبق على القمنى أيضاً لأنه لم يبن تصوره اللغوى الجغرافى على تاريخ وإنما بناه على لغة معجمية ناقصة ، أى الاعتماد على معطيات صوتية وشكلية مرجحة (ملعوب فيها) أكثر مما تقدم هى نفسها .

فى المنهجية نفسها فكرة مسبقة تخضع كل البحث لرغبتها ، وبضربة واحدة قاضية تنحل المشكلة المختلقة (خلقها خلل الانتقالات اللغوية التوراتية المرتبط باللغات التى كتبت بها

وبالعصور التى كتبت فيها والأماكن التى خرجت منها والظروف التى عايشتها . . إلخ) . . أليست هذه سحرية منهجية تجرى وراء عنصر واحد يخضع كل الآلهة للفكرة المسبقة أو للرغبة الآثرة .

إن وجود بنى إسرائيل خارج فلسطين ، لن يبعدهم عن فلسطين الآن ، وأن الجذور الأرمينية لهم لن تطردهم إلى أرمينيا ، فالبحث التاريخى له شروط لا يعرفها الساسة ، وإن كان يمكن أن يستفيدوا منها . لكل مجاله الخاص وعلينا ألا نخلط بين المجالات إن أردنا أن نخرج بنتائج جادة فعالة .

ولفهم هذه المنهجية ببساطة سنأخذ مثالاً بسيطاً جداً من كتاب جغرافية التوراة لزياد منى حيث يقول « إذا نظرنا إلى اسم (يريحو) المسجل فى سفر يشوع ٢ : ١ ، ويغض النظر عن صحة أو خطأ الرديف المقترح ، فإن أهل الاختصاص لا يترددون فى التعرف الفورى عليه فى مدينة (أريحا) الفلسطينية . الأمر نفسه ينطبق على (يردن) الذى يحددونه بنهر (الأردن) . كما عُرِّف الموقع (عقرون) المسجل فى سفر يشوع ١٩ : ٢٥ بمدنية (عاقر) الفلسطينية الواقعة قرب يافا ، وبإسقاط حرف ساكن . ويرى أهل الاختصاص أن (ءيلون) هى (يالو) الواقعة بين مدينتى القدس والرملة ، أما جيبعون فقد عثروا عليها فورا فى اسم قرية (الجب) !! . الأمر نفسه يسرى على قرية الصرفند الواقعة فى الجنوب اللبنانى والتى اقتنعوا؟ بأنها هى (صرفت) المذكورة فى سفر الملوك الأول ١٧ : ٩ والتى اعتقد أنها الصردف فى القطر اليمنى . . . »

ورغم علامات التعجب والاستفهام الكثيرة هنا إلا أنه لم يتخط نفس المنهجية ، وإن كان اللغويون فى هذا النص قد ربطوا التاريخ التوراتى بفلسطين كمركز لحركة تلك القبائل العبرانية . أما ! « ادعاء زياد منى » يؤكد أن (يردن) التوراة بعد أستاذه (الصليبى)

ليست إلا (الشفا) الذى يعرف محليا باسم (الطود) وهو يمتد من اليمن جنوباً وحتى منطقة الطائف شمالاً (هل تمتد أطماع إسرائيل الحالية بعد أن (انتهت) من فلسطين إلى هذا الجزء العربى ؟ !!) . . طبعا لقد وصل إلى هذا النتيجة بعد مجموعة من البلهوانيات اللغوية التى تمتلىء بكلمات مثل «يجب» (إن الرديف العربى للكلمة العبرية يجب أن يكون (قبلة)) ، ومثل : (علماً بأنه لم يعثر لا فى فلسطين ولا فى شرق الأردن على أية لقى أثرية تدعم الفهم الجغرافى لموقع مملكة أدوم مما يبرر إهماله) . الغريب أنه فى كل عمله السابق أو اللاحق لهذه الجملة لم يعتمد على أية لقى أثرية إطلاقا وإنما اعتمد على التوراة باعتبارها مجرد معجم جغرافيا لغوية لا أكثر ولا أقل .

أنظر كيف تصبح « أدوم » هنا ؟ . تتحول - بقدرة قادر - إلى حمْير اليمنية لا لشىء إلا إلى أن جد الحميريين - طبقا لبعض الأخباريين العرب - هو « حمير ابن سبأ بن يشجب بن يعرب بن قحطان » ، ليس هذا فقط ، وإنما لأنه كان يرتدى حلة حمراء ، ومرة أخرى علينا أن نتذكر - مع إبداعات زياد منى - إلى أن (ءدوم) العبرية ، تعنى (أحمر) بالعربية .

أيختلف هذا المنهج العبثى عن منهج المسعودى الذى يقول : (مَنْ أول من سكن مصر ؟ قال : أول من نزل هذه الأرض هو «مصر بن بيصر بن حام بن نوح ») ، والذى يمكن أن نستنتج منه أن تسمية مصر جاءت من هذه الشجرة الأسطورية (!!) وكأن (حمير ابن سبأ) كان شخصية حقيقية تلبس عباءة حمراء ، هى « أدوم » العبرية . إذن ، يؤكد أن أدوم يمنية ، بينما تصبح « يردن » هى كل غرب الجزيرة ، وعلينا هنا أن نجد مبرراً لإهمال كل التاريخ البابلى الآشورى الحثى المصرى الكنعانى الآرامى الذى يملأ كل صفحات

العهد القديم لتختلق قوائم جغرافية وخرائط تملأ بها كتاباً كاملاً يقول أن تاريخ بني إسرائيل لم يكن في فلسطين وإنما في عسير . والعجيب أنه يقول « أما منطلقي فهو فرضية صحة التاريخ بعموميته وخطأ الجغرافيا » !! . من الحاكم إذن : الجغرافيا أم التاريخ ؟ ! بمعنى أدق طبقا للمنهجية الزيادية : هل الجغرافيا اللغوية تعيش هكذا منفصلة عن أى تاريخ ؟ فإن كان تاريخا صحيحاً هل تفسره عسير كموقع بعيد وظل بعيداً عن موقع الصراعات وإعادة إنتاج الثقافات التي خرجت علينا باليهودية فالمسيحية فالإسلام ؟ . إن فهما دقيقا لتاريخ فلسطين القديم لاشك سيطرح هذه المنهجية في مزبلة البحث التاريخي ، بل ومزبلة الألسنية أيضاً .

إنَّ الجغرافيا الموجودة في كل الكتب التراثية ، والمنقولة من عصور مختلفة والمركبة على اعتقادات وتحريفات ، لا يمكن اعتمادها - كما هي - مرجعا يحدد مواقع أقوام فنت أوحضارات اندثرت ، وإنما تتحول هي أيضاً إلى مجرد دالة مثلها مثل بقية الشخصيات والأحداث ، وحين تعامل كدالة ، فإنها تصبح مجرد مساعد للدراسات التاريخية أو الأنثروبولوجية بل وحتى الدراسات اللغوية التي تُبث بحثا تطوريا لا بحثاً معجميا ، أي أن تبحث لغة ما ضمن مجموعة لغوية مقاربة تمتلك تاريخا متحولاً باستمرار ، «فالدراسات اللسانية - كما يقول زيربو - تبرهن على أن مسارات النزوح وأن انتشار الثقافات المادية والروحية مرتبط بانتشار الألفاظ المتقاربة . وهذا يدل على أهمية التحليل اللساني التطوري وأهمية التسلسل الصوتي عند المؤرخ - (لا اللغوي فقط) - الذي يريد أن يقف على حركية التطور إتجاهه »(١) .

نحن نفهم وجود اليهود واليهودية في شبة الجزيرة العربية ،

---

(١) أنظر كي زيربو : المنهجية وعصر ما قبل التاريخ في أفريقيا . مذكور ص ٣٠ تاريخ أفريقيا العام مجلد (١) اليونسكو / ١٩٨٠ م .

كما نفهم وجودهم فى بابل وآشور ومصر وسوريا بل وفى أرمينيا أيضاً ، وليس معنى ذلك أن تجربتهم التاريخية - كما ذكرت فى التوراة - تقع فى عسير أو اليمن ، بل إن تجربتهم التاريخية قامت على ارتحالات داخل هذه المنطقة التى كان مركزها فلسطين ، ذلك المركز الذى كان نقطة جذب لدائرة الارتحالات حوله ، وكان أيضاً نقطة طرد ، كانت نقطة جذب خادعة ، لأنه ما أن تستقر لبعض الوقت حتى تدهمها حركة الجيوش أو القبائل البدوية المغيرة أو صراعات القبائل أو المدن داخلها . وهذان هما العنصران الحاكمان فى فهم التجربة التاريخية لبنى إسرائيل أو غيرهم من القبائل التى تمايزت عنهم عبر مراحل مختلفة من الذوبان والتجمع والتشتت . أى أن تلك المحطة الجاذبة الطاردة هى التى تفسر تلك التحولات الدائمة ثقافيا وروحيا لكل شعوب المنطقة وهذا يفسر بروز اليهودية وقولبتها فى فلسطين ، وبروز المسيحية منها ، وظهور الإسلام وفى عينيه فلسطين كأول قبلة لكل مسلم . اليمن سكنها اليهود ، الحجاز سكنها اليهود . العراق سكنها اليهود . مصر سكنها اليهود . فلسطين سكنها اليهود ، لكنهم مع ذلك ظلوا عشرات الآلاف أو مئات الآلاف إذا جمعناهم من كل مكان بعد تمايزهم كأهل دين واحد - لا كعرق واحد - ألا يقول ذلك شيئاً بالنسبة للجغرافيا اللغوية التى حملت أسماء أماكن أو أفراد ، وبشكل مشوه غالبا باعتبارهم كانوا قبائل طرفية مهاجرة أو مستقرة بالنسبة لحضارات مركزية كبرى ؟ ! .

وهذا التشويه - ليس بالمعنى الأخلاقى وإنما بالمعنى الموضوعى - هو الذى يفسر طبيعة تلك الطبخة التوراتية (بالمعنى العام لكلمة توراة أو ما يسمى الآن بالعهد القديم) . التى جاءت كإعادة إنتاج لكل ثقافات المنطقة ، أى خليط ثقافى عُجن وأخذ بعده الارتحالى

فى تلك المحطة الطاردة الجاذبة التى كانت قابلة الأديان الثلاثة ، حتى وإن خرج الإسلام من مكة .

هل يمكننا الآن أن نفهم لماذا نجد بعض القرى التوراتية فى عسير؟ وفى العراق وفى مصر وفى الشام وحتى فى أرمينيا ؟ لا قيمة لبحث الجغرافيا أبداً دون فهم تاريخ المنطقة كلها ، حتى وإن كان بحثنا جزئياً يرتبط بحالة لغوية فقط .

البحث الجزئى لا غضاضة فيه ، لكن إخراج النتائج فى مجال كلى هو الذى يقول له : توقف !! أنت هنا فى مجال غير مجالك . عليك أن تبحث النسق الذى تتحرك فيه . لذا فإن سؤال : وما الفرق ؟ ! هو سؤال ضرورى لكل بحث . ذلك السؤال الذى سأله « زيادمنى » الذى قال « . . إن المنهجية المتبعة قد أسهمت كثيراً فى التعرف على مصادر العهد القديم وبنى إسرائيل الذين اكتسبوا مكانة هامة فى المسيحية والإسلام (ص ٢٠٥) » . وفى الحقيقة فإن هذه المنهجية التجزيئية لم تعرفنا على مصدر واحد من مصادر العهد القديم لأنها أهملت الأنساق التاريخية التى تعيشها هذه اللغة . لا اللغة ككل وإنما لغة معجمية انتقائية ترى أن (مجدل إيل) هى (قلعة إيل) التى هى (القلعة) فى الطائف ، وأن (بيت أعنت) هو (بيت عناة) هو فى الحقيقة « بيت شمش / شمس) التى هى «الشماسين » فى الطائف » ص ٢٠٤ , (جغرافية التوراة) . . هذا على سبيل المثال من مئات الأمثلة (؟ !) .

ولذا فإن سؤال القمنى (ص ١٧) : وما الداعى لبحثنا هذا ؟ مشروع أيضاً إذا كان سيؤدى إلى نتائج مغايرة أو جديدة أو مفيدة لعلم التاريخ ، لكن الذى حدث أنه أكد تاريخاً من حيث يجب أن ينفيه ، وخلق نسقاً عاما من جزئيات بحثية - لغوية جغرافية فى الأساس - بدلاً من أن يخضع صحة أو خطأ هذه الجزئيات للنسق ،

لا العكس . وهذا هو فخ كل فكرة مسبقة توظف تراثا أو مأثوراً للخروج بنتائج تاريخية .

وهنا ننتهى بقول ذكرناه سابقا يلخص فهمنا للتعامل مع النص الدينى فى علاقته بالتاريخ :

« إذن . يؤدى الاعتراف بمثل هذه الشخصيات الأسطورية إلى كشف لحظة تاريخية ، هذا ممكن إذا درست الأساطير دراسة (غير تاريخية) بمعنى عدم اعتبارها جزءاً من التاريخ الفعلى الذى قام واستمر فى ذلك الزمان ، بقدر ما تقدم دلالات تاريخية . أى أن إبراهيم (التاريخى) المذكور فى التوراة بكل تفاصيله سيتهمش ويتحول إلى مجرد دالة لا أكثر . نفس الشىء بالنسبة للتراث الإسلامى الذى اعتبره أبا للعرب »[1] . . وهذا التبنى هو تبن يقول « قل آمنا بالله وما أنزل علينا ، وما أنزل على إبراهيم وإسماعيل وإسحق ويعقوب والأسباط ، وما أوتى موسى وعيسى والنبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون » (آل عمران / ٨٤) . ألم تتبن التوراة أيضاً كل تراث المنطقة[2] وهى تعيد إنتاجه أو توظفه تبعا للحالات التى وجدت فيها القبائل العبرانية نفسها - كخليط دينى لا عرقى - فى حالة تمايز تحت دين واحد داخل منطقة جغرافية واسعة وبأعداد قليلة متناثرة جمعت نفسها فى « جيتوات » خاصة بها لتحس فيها بالقوة والمنعة سواء أخذت شكل قرى صغيرة أو حصن كبير أو دويلة أو دولة صغيرة ، أو سواء اضطرتها الضغوط للارتحال والهروب وهى تحمل فى رأسها بعض ما بقى من زاد الآباء الثقافى لتضيف عليه ما شاء لها أن تضيف ولتنزع منه ما شاء لها أن تنزع .

***

(١) التاريخ والأسطورة . ص ٥٤ .

(٢) أنظر فى ذلك شفيق مقار . السحر فى التوراة . رياض الريس ١٩٩٠ ، وكتاب : فاضل عبد الواحد من سومر إلى التوراة . مذكور .

اشتهر الفكر المعتزلى[1] بخمس مسائل تتلخص فيما يلى :

أولاً / التوحيد والتنزيه المطلق لله :

فالله منزه عن الصفات البشرية أو التشبيه والتجسيد ، ولا انفصال بين ذاته وصفاته كما فى البشر ، فليست هناك ذات الهية من جهة وعلم وقدرة من جهة أخرى ، وليس لله مثل أو نموذج تخلق الأشياء على شكله ، وإنما الخلق يعنى جعل (العدم) موجوداً قبل جوهر ووجود المخلوقات .

يقول الهادى يحيى بن حسين المعتزلى (٢٤٥ - ٢٩٨ هـ) « إن الواحد يخرج على معان كثيرة ، فمنها الواحد من الجماعة والإثنين ومنها النظير من نظيره والشبه فى الرؤية من شبهه ، ومنها الجزء من

(١) لمراجعة هذه القضية تفصيلاً يمكن الرجوع إلى كل من / محمد عابد الجابرى . قراءة عصرية للتراث ١٩٨٩ .العلوم الاجتماعية .الكويت . وإلى : تراث الإسلام جـ٢ ٨٠ عالم المعرفة الكويت ١٩٨٨ .

- وهاشم صالح . دور الفلسفة فى بلورة المشروع الحضارى العربى ، الوحدة ٩ / ١٩٨٩ / ٢٥ , - ومحمود إسماعيل الحركات السرية فى الإسلام ٨٣ .

الأجزاء أو العضو الواحد من الأعضاء المتباينة المؤتلفة والمجتمعة والمختلفة التي بالتئامها يكمل الواحد المصور ، وباختلافها ينقص المجعول المقدر مثل ابعاض الإنسان المختلفة المجتمعة في كل إنسان . . وقد يخرج في اللسان أن يكون الواحد من الإثنين المتشابهين في المعنى المتقاربين في الصفة والاستواء فيقال هذا وهذا مثلان . . وقد يخرج معنى الواحد فيستدل به في لغة العرب على معنيين ، أحدهما البائن بالسؤدد والأفضال ، فيقال هذا واحد في فعله من الرجال إذا فعل ما لا يفعله غيره ويقصر عنه آله ، والآخر إثبات الواحد ونفي الثاني ، إذا الواحد الأول قبل الثاني ، فقبله عدد وبعده عدد . . . ويخرج معنى قولنا الواحد على أنه لا شبيه له ولا نظير ولا كفؤ ، لا صغير ولا كبير ، وهو الله الأحد الذي لم يكن في شيء ، وهو الموجد لكل شيء ولم يكن منه أصل ولا يكون منه أبداً فصل (لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد) . الواحد في الربوبية والقدرة والعزة والملك والكبرياء والعظمة . فكل قادر فمقدور عليه وكل ملك فمسلوب ملكه من يديه . . الكامل الدائم الملك السرمدي الباقي . . العادل فلا ظلم لديه ، البريء من أفعال العباد المتعالي في اتخاذ الصواحب والأولاد ، ليس كمثله شيء السميع البصير لا تحيط به الأقطار ولا تجول بتحديد فيه الأفكار ولا تنتظمه الصفات والأخبار ولا تدركه الأبصار ، القائم بنفسه الذي لا قوام لغيره إلا به ولا تجري عليه الأزمنة ولا تحويه الأمكنة ، فكيف تحوي الأمكنة مَنْ كوَّن كل مكان وأوجد بعد العدم كل زمان . .

لا تحيط به أقطار السماوت والأرضين وهو المحيط بهن وبما فيهن من المخلوقين ، فكينونته فيهن ككينونته في غيرهن فيما فوقهن وتحتهن ككينونته قبل إيجاد ما وجد من سماواته وأرضه فهو الأول الموجود قبلَ كل موجود والمكوِّن غير المكوَّن والخالق غير مخلوق

والقديم الأزلي الذى لا غاية له ولا نهاية ، الذى لم يحدث بعد عدم ولم يكن لأزليته غاية فى القدم . . متعال عن الانتقال وعن الزوال وعن التصور فى صور الأجسام ، ليس جسماً لأن الجسم محدود مبعض . . ليس شخصاً ولا صوتاً ولا رائحة ولا حاراً ولا بارداً ولا ليناً ولا خشناً . . »[1] .

وبتنزيه الله يغدو كرسيه : السماوات السبع والأرضين والكون كله ، والكرسى ليس إلا مثلا ضربه الله لعبادة للتدليل على العظمة ، وكذلك النفس التى فى قوله تعالى (واصطنعتك لنفسى) « طه ٤١ » ، (يحذركم الله نفسه) « آل عمران ٢٨» : « ليست هى النفس التى تقصد حين نتكلم عن الأنفس المتنفسة بالروح المحتاجة إليها . . ولو كانت النفس كما يقول المشبهة « نفساً فى شىء ، إذن لقيل إنهما إثنان إذ النفس والشىء شيئان ، ولكانت النفس خلافاً لذلك ، وللزم ذلك الشىء العدد والتحديد والتحرك والتحرف والانحدار والتصعيد ، وأما قوله تعالى « لنفسى » فإنما أراد«لى» . .»[2] .

وبالمنهج نفسه ، لا يمكن رؤية الله لا فى الدنيا ولا فى الآخرة ، ولا بد إذن من الفصل بين صفات الذات مثل العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر وغيرها وصفات الفعل مثل الرضى والسخط والولاية والمحبة والإرادة والمعاداة والتفضل والجود والكرم والثواب والإحسان والعفو والرحمة . فصفات الذات الإلهية سواء بسواء كما قال (أبو الهذيل العلاف (١٣٥ - ٢٣٥ هـ) ، والنظام وغيرهما من المعتزلة « أنه ليس لله من صفات مفارقة ، بل هذ الصفات هى ذاته نفسها ، فعلمه ذاته أو كما يقول أبو الهذيل : إنه عالم بعلم هو

(١) على محمد زيد . معتزلة اليمن ص ١٦١ - ١٦٢ .

(٢) أنظر المصدر نفسه ص ١٦٣ - ١٦٥ .

هو ، وقادر بقدرة هى هو ، وحى بحياة هى هو وسميع بسمع هو هو ، وهكذا فى جميع صفات الذات . فليس لله قدرة منفصلة عن ذاته لأن فصلها يعنى أنه إما أن تكون قديمة أزلية فتكون ثابتة مع الله وهذا إبطال للتوحيد ، وإما أن تكون محدثة مكونة أوجدها الله بعد العدم ، فيدخل بذلك العجز على الله والتضعيف لأن ضد القدرة العجز ، فإحداثها يعنى أن الله كان غير قادر قبل وجودها . وكذلك العلم إن كان أزلياً فمعنى ذلك وجود قديمين وذلك نفى للتوحيد ، وإن كان عالماً علم الأشياء بما خلق من العلم ، فقد كان قبل إيجاد العالم غير عليم وهذا محال على الله . ولذا تتحول صفة السميع إلى عليم لأنه لا يجوز لله أعضاء السمع وكذلك معنى بصير ، أما صفة الحى فتعنى فى عرفهم الذى يجوز منه الفعل والتدبير » .

وهكذا فإنه لا توجد هناك صفات منفصلة عن الذات « أما صفات الفعل فهى أفاعيل يفعلها الله بعد عدم وفقاً لمقتضيات الفعل الإنسانى وملابساته وذلك لا يجوز إلا بعد التكليف وبعد تصرف المكلفين بالطاعة والمعصية ، والإرادة هى أيضاً - فى نظرهم - صفة من صفات الفعل ، لأنه إن تقدمت إرادته أفعاله ، فالفعل والإرادة شيئان ، فإذا كانت الإرادة قبل الفعل ، فقد دخل على الله النية والضمير ، والانطواء على ما لا يجوز عليه وبالتالى فقد شبه بما هو زائل متحرك متغير . وهذا إبطال للتوحيد ، وإن قلنا بأسبقية الفعل للإرادة والفعل هو المحدث ، فهذا يعنى أن المحدث للحدث هو غير الله « لأن الله لا يخلق ما يشاء ولا يشاء إلا ما يريد من الأشياء » والفاعل لما لا يريد جاهل مذموم . فالإرادة إذن هى الفعل نفسه والإحداث نفسه وكذلك الحال فى الأمر فى الآية ﴿إنما أمره إذا

(١) أنظر على زيد . معتزلة اليمن ص ١٦٩ - ١٧٠ .

أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون ﴾ « يس ٨٢ »[1] .

لقد ذهب المعتزلة والخوارج إلى أن القرآن مخلوق على نفس المنهج فى مناقشتهم لقضية الصفات الإلهية ، لأن القدم يعنى التعددية ويناقض التوحيد ، بل وينفون وجود كلام أزلى لله خوفاً من التشبيه والشرك به ، لأن الكلام يعني وجود أعضاء للكلام ، ولهذا أولوا كلام الله بأنه مخلوق إذا أراد أن يكلم نبياً ، وهنا يتحول الوحى إلى الإلهام الإلهى .

إن اتساق المنهجية المعتزلية - سواء اتفقنا أو اختلفنا معها - واضح ، فهم يبدأون بالتنزيه وينتهون بخلق القرآن الذي يرتبط ارتباطاً مباشراً بوحدة الله المجردة .

ثانياً / العدل :

وهو فى نظرهم ، أن الله برىء من أفعال العباد ، وعدل فى جميع أفعاله ولا يرضى لهم الكفر أو الفسوق أو العصيان ومن هنا القول بالحرية الإنسانية ، حرية الاختيار الكاملة ولذا أطلق على المعتزلة (القدرية) نظراً لإيمانهم المطلق بأن الإنسان خالق لأفعاله ومسؤول عنها ، وإرادة الله هنا هى أن يدخلوا فى الفعل إختياراً بماركب فيهم وأعطاهم من الآلات والاستطاعات ، ليكون الثواب والعقاب مترتباً على تلك الحرية (فلو أدخل قوماً فى الطاعة وأدخل آخرين فى المعصية ثم أثاب وعاقب لكان على غير فعلهم عاقب وأثاب . وفى هذه الحالة فإن « من صلى ومن زنى كلاهما مطيع لله قضى لهذا بالصلاة وقضى لهذا بالزنا ، فكل من عمل شيئاً من الأشياء حسناً كان أم قبيحاً إيماناً أو كفراً أو غيرهما من الأشياء كلها ، ففاعل ذلك الشيء مؤد لأمر الله وقضائه مستعمل نفسه فى أداء مشيئته وإرادته ، فليس على وجه الأرض عاص ، وحينئذ لا تعرف

(١) المصدر نفسه ص ٧٥ .

المعصية من الطاعة . .)[1] .

ولهذا السبب يكذب المعتزلة الأحاديث التى رويت عن النبى أنه قال (الشقى من شقى فى بطن أمه والسعيد من سعد فى بطن أمه وأن النطفة إذا انعقدت بعث الله عز وجل إليها ملكاً يكتب أجله ورزقه وشقى أو سعيد ، وأنه مسح على ظهر آدم فقبض قبضة فقال إلى الجنة برحمتى ، وقبض أخرى فقال إلى النار ولا أبالى) ، وقالوا أيضاً أن هذا الحديث يتناقض مع حديث آخر للنبى يقول فيه « كل مولود يولد على الفطرة حتى يكون أبواه يهودانه أو ينصرانه » .

ثالثاً / المنزلة بين المنزلتين :

فى المصطلحات الشرعية والأحكام اعتبر مرتكب الكبيرة فى منزلة بين المنزلتين ، بين منزلة المؤمن ومنزلة الكافر . فلقد اعتبره الخوارج كافراً ، بينما اعتبره المعتزلة فاسقاً يخلد فى النار لكن عذابه أقل من عذاب الكافرين . ومن هنا قال المعتزلة أنه لا يجوز للفاسق أن يتولى إمامة المسلمين بل يجب عزله وخلعه ولو بالقوة وفى ذلك يقول القاضى عبد الجبار « قد ثبت بإجماع الصحابة أن الإمام يجب أن يخلع بحدث يجرى مجرى الفسق لأنه لا خلاف بين الصحابة فى ذلك ، لذلك فالوجوه التى لا يصلح معاوية للإمامة لها ظاهرة لا شبهة فيها . . وأقل أحوالها الفسق من جهات كثيرة . . »[1] .

هذا وقد اعتبر أهل السنة الفاسق مؤمناً ما دام لا يشرك بالله ، فقد روى عن أبى ذر أن الرسول قال (أتانى جبريل عليه السلام فبشّرنى أنه من مات من أمتك لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة فقال أبو ذر : قلت وإن زنى وإن سرق ؟ فقال الرسول : وإن زنى وإن

---

(١) المغنى ٢٠ جـ ١/ ٢٠٣ .

سرق . سألها أبو ذر ثلاثا وأكدها الرسول ثلاثاً ثم زادها رابعة وهو يقول : وإن زنى وإن سرق على رغم أنف أبى ذر)[1] .

إذن فمرتكب الكبيرة – فى رأيهم – يقع فى منزلة بين المنزلتين ، بين ما يقوله الخوارج وبين ما يقوله أهل السنة . ويرجع كثير من المؤرخين نشأة المعتزلة إلى خلاف بين واصل بن عطاء والحسن البصرى حول مرتكب الكبيرة وأن واصلاً هو أول من قال أن مرتكب الكبيرة فى منزلة بين منزلتى الكفر والإيمان ، ورغم ارتباط جذور هذه المسألة بالخلافات السياسية الواقعية ، لكنها اكتسبت استقلالاً نسبياً عن منشئها السياسى ، ودخلت فى سياق الفكر المعتزلى وغدت أصلاً من الأصول الخمسة . ولا يحق فى نظر المعتزلة مساواة مرتكب الكبيرة بمن لا يرتكبها ، لأن المساواة ستكون ظالمة ومنافية للعدالة الإلهية وإبطالاً للوعد والوعيد .

رابعاً / الوعد والوعيد :

عن المعاد وما يتعلق به من وعد ووعيد ، حيث لا يخلف الله وعده الذى وعد ، فلا بد أن يجازى المحسن بالثواب الذى وعده به ، ويجزى المسىء بالعقاب الذى نص عليه ، فلا يعقل عندهم أن يدخل الله إنساناً الجنة وقد ارتكب ذنباً ورد فيه نص ينص على أن مرتكبه فى النار ، كما لا يمكن أن يدخل الله المؤمن الصادق فى النار مع أنه لم يرتكب ما يوجب ذلك .

إن صدق الله فى وعده ووعيده يعنى معقولية الواجبات والتكاليف من جانب ، وعدالة الحقوق والثواب والعقاب من الجانب الآخر . ولذا فلا تكليف إلا بعد تبليغ ، ولذلك فمن لم

(١) صحيح مسلم ٢ / ٩٣ , أنظر أيضاً . محمد وريث . محاورات عقلية فى فهم الرسول . ص ٧٦ .

يصلهم أمر التكليف والأطفال والمجانين لا يعذبون . أما المكلفون العاقلون فلا بد أن يعاقبوا فى حالة ارتكابهم للإثم ، وهو فى المؤمنين أيضاً ولا يخص الوعيد الكفار فقط كما ادعى بعض المرجئة ، ولذا إذا زنى الزانى فلا بد أن يعذب بالنار ولا يجوز عدم تعذيبه أو العفو عنه بعد ارتكابه لهذا الإثم . . باختصار لأنه لا يجوز للإله أن يبدل كلماته .

خامساً / الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر :

أكد المعتزلة على هذه المسألة عملاً بالحديث القائل (من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه ، فإن لم يستطع فبقلبه وهذا أضعف الإيمان) . فإن كان الخوارج يرون ضرورة الثورة واستخدام السيف دن مواربة أو انتظار ، وإن كان بعض الشيعة قد خصوا هذا الحق بالإمام دون الأمة ، فلهما إسداء النصح دون السيف ، فإن المعتزلة كانوا بين الخوارج والشيعة حيث اعترفوا بحق الأمة فى رد المنكر بالسيف « إذا كنا جماعة وكان الغالب عندنا أننا نكفى مخالفينا وأن يكون الخروج مع إمام عادل . فلا يصح الخروج إلا عند غلبة الظن بالنجاح »[1] .

لسنا هنا بصدد التحيز لفكرة أو لأخرى من أفكار المعتزلة ، فليس هذا موضعها ، وإنما أثرنا النقاط السابقة أخذاً من مصادر متنوعة ، لكى نبين اتساق المسائل الخمس وارتباطها المسألة بعد الأخرى ، ومن ثم سننتقل لنرى إرتباط هذه أو بعضاً من هذه المسائل بأيديولوجيتهم أو مذهبهم .

سنسوق عدة أمثلة سريعة حول هذا الأمر قبل الدخول فى

(١) الأشعري . مقالات الاسلاميين ٢/ ٤٥١ ، ٤٦٦ .

عمق قراءاتهم . ففى قولهم بخلق القرآن - مثلاً - اعتمدوا على مصطلح (الصرفة) فى شرحهم للآية (فأتوا بسورة من مثله) « البقرة » ، أو للآية « بسورة مثله» «يونس» حيث قالوا (إن كان هذا القرآن معجزاً فى نفسه لا يستطيع البشر الإتيان بمثله ولا فى قواهم معارضته فقد حصل المدعى وهو المطلوب ، وإن كان فى إمانهم معارضته بمثله ولم يفعلوا ذلك مع شدة عداوتهم له ، كان ذلك دليلاً على أنه من عند الله لصرفه إياهم عن معارضته مع قدرتهم على ذلك)[1] .

وقد قال الرازى فى تفسيره نفس الشيء (فإن قيل قوله تعالى «فأتوا بسورة مثله » يتناول سورة الكوثر وسورة العصر وقل يا أيها الكافرون ، ونحن نعلم بالضرورة أن الإتيان بمثله أو بما يقرب منه ممكن ، فإن قلتم إن الإتيان بمثل هذه السور خارج عن مقدرة البشر كان مكابرة والإقدام على هذه المكابرات مما يطرق بالتهمة إلى الدين قلنا . فلهذا السبب اخترنا الطريق الثانى وقلنا إن بلغت هذه السور فى الفصاحة حد الإعجاز فقد حصل المقصود ، وإن لم يكن كذلك كان امتناعهم عن المعارضة مع شدة دواعيهم إلى توهين أمره معجزاً)[2] .

وفى تنزيههم للصفات وتوحيدهم المطلق لله ، انبثق مفهوم عدم رؤية الله فى الآخرة من قبَل البشر ، بل إنهم قالوا بأن الجنة فى الأرض وليست فى السماء كمَا يقول القرطبى[3] .

نبدأ الآن فى قراءة تفصيلية قرأها المعتزلة للآية ١٧٨ من سورة

---

(١) ابن كثير ١/ ٦٢ .

(٢) تفسير ابن كثير ١/ ٦٢ .

(٣) أنظر طيب تيزيني . مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط . دار دمشق ١٩٧١ م ص ٣٣٢ .

آل عمران حيث يقول تعالى (ولا يحسبن الذين كفروا أنما نملى لهم خير لأنفسهم إنما نملى لهم ليزدادوا إثماً ولهم عذاب مهين) .

يفسرها جمهور الفقهاء كالتالى :

« . . هذا كقوله (أيحسبون أن ما نمدهم به من مال وبنين نسارع لهم فى الميزات بل لا يشعرون) وكقوله (فذرنى ومن يكذب بهذا الحديث سنستدرجهم من حيث لا يعلمون) وكقوله (ولا تعجبك أموالهم وأولادهم إنما يريد الله أن يعذبهم بها فى الدنيا وتزهق أنفسهم وهم كافرون . . »[1] .

ويقول « محمد فريد وجدى » فى (نملى لهم) (*) « أى نمهلهم ونطيل أعمارهم ، وقيل من أملى لفرسه إذا أرخلى له الطول ، أى الحبل ليرعى كيف شاء »[2] . أى أن حكمته فيهم ، أن الله يريد بمشيئته وقدرته أن لا يجعل لهم نصيباً فى الآخرة ولهم عذاب عظيم .

والآية تعنى فى منظور معظم المفسرين (ولا يحسبن الذين كفروا إملاءنا لهم بتطويل الأعمار وتأخيرهم خير لأنفسهم ، وإنما نمهلهم ليزدادو إثماً بكثرة المعاصى ولهم عذاب مهين) .

ولأن المعتزلة يرفضون الجبر ويؤمنون بحرية الإرادة ، كان عليهم أن يقرأوها قراءة مختلفة عن تلك التى قرأها بها جمهور الفقهاء ، لأنه لا يجوز لله المنزه أن يملى للآثم ليزداد إثماً ، ولكى يكون الله المنزه عن الصفات عادلاً فلا بد أن يكون العذاب أو الثواب نتيجة لتلك الحرية ، لأنه لا انفصال بين ذات الله المنزهة

---

(١) ابن كثير ١/ ٤٣٢

(٢) محمد فريد وجدى . المصحف المفسر ١/ ٩٢ .

(*) أنما نملى / أن ومعمولاها سدت مسد المفعولين فى قراءة التحتانية ومسد الثانى فى الأخرى . أنظر تفسير الجلالين ص ٩٧ .

وبين إرادته .

وقد حلوا تلك المعضلة ببساطة حينما أبدلوا فقط الهمزة فى (أنما) وجعلوها (إنما) بحيث تصبح (إنما نملى لهم) جملة اعتراضية ، وبهذا الإبدال يتغير المعنى إلى النقيض تماماً .

كيف ؟ ! . . للإجابة ، اقرأ معى قراءة المعتزلة (ولا يحسبن الذين كفروا – إنما نملى لهم خير لأنفسهم – إنما نملى لهم ليزدادوا إثماً ولهم عذاب مهين)[1] .

فتتحول الآية إلى التالى (ولا يحسبن الذين كفروا إنما نملى لهم ليزدادوا إثماً ، إنما نملى لهم خير لأنفسهم) ، بمعنى (لا يحسبن الكافرون بأننا نمهلهم من أجل أن يزدادوا إثماً وإنما نمهلهم ليأخذوا فرصة التوبة ويدخلوا فى الإيمان) .

وهنا تقفز إلينا (ولهم عذاب مهين) فلا نجد لها موقعاً فى تفكيك المعتزلة للآية ، فتخرج تلك الجملة عن سياقها وستبدو أمراً زائداً ، لأنه من الضرورى أن يستتبع ذلك النص – فى قراءة المعتزلة – جملة تعنى التوبة أو الغفران أو العودة للصواب وليس العذاب المهين . لأن التأويل (ولهم عذاب مهين فى حالة عدم إستجابتهم) ستعنى ثباتهم على الكفر ، رغم أن الله أمهلهم للعودة إلى الصواب . المشكلة هنا أن جملة (ولهم عذاب مهين) معطوفة على (إنما نملى لهم ليزدادوا إثماً) ومتعلقة بها . فإن أخذت الجملتان باعتبارهما وحدة واحدة سيبدو مجموعهما متناقضاً مع (ولا يحسبن الذين كفروا) جلياً فى القراءة المعتزلية ، لأنه لا يجوز أن يظنوا فى الله – خطأ – بأنه يملى لهم ليأثموا ، بل عليهم الظن بالعكس .

ستكون إذن (ولهم عذاب مهين) طرفاً مبتوراً فى قراءة المعتزلة

(١) محمد فريد وجدي ، المصحف المفسر ١/ ٩٢ .

، وستصبح الآية كلها بتلك الجملة أكثر تفككاً .

هنا سترد جملة (ولهم عذاب مهين) الآية كلها إلى القراءة الأولى بـ « أنما » بدلاً من « إنما » ، وسيكون حينئذ مقصدها الذى هو مقصد جمهور الفقهاء والمفسرين أكثر اتساقاً وقبولاً من ناحية ارتباط اللغة بالموضوع ، أما تأويل المعتزلة للنص ، فهو توظيف بيّن يتسق ومفاهيمهم وتصوراتهم فى القدرية وحرية الإرادة التى أشرنا إليها تفصيلاً فى مقدمة هذه القراءة .

ولتأكيد القراءات الأيديولوجية للمعتزلة ، سننطلق الآن لقراءة تفصيلية أخرى قاموا بها للآية ١٠٢ من سورة البقرة / (واتبعوا ما تتلو الشياطين على ملك سليمان وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر وما أنزل على الملَكين ببابل هاروت وماروت وما يعلمان من أحد حتى يقولا إنما نحن فتنة فلا تكفر فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه وما هم بضارين به من أحد إلا بإذن الله . .) .

وفى تفسير هذه الآية راجعنا وجهة نظر عدد من المفسرين وتعتمد على رواية عن ابن عباس « أن سليمان لما عوقب وخلفه الشيطان فى ملكه دفنت الشياطين فى خزانته وموضع مصلاه سحراً وأُخذاً (أى رقية كالسحر) ، فلما مات سليمان جاءت الشياطين إلى الناس فقالوا ألا ندلكم على الأمر الذى سخرت به لسليمان الريح والجن ودانت له به الأنس ، قالوا بلى ، فأتوا مصلاه وموضع كرسيه فاستخرجوا ذلك منه ، فقال العلماء من بنى إسرائيل : ما هذا من دين الله وما كان سليمان ساحراً . وقال سفلة الناس : سليمان كان أعلم منا فسنعمل بهذا كما عمل فقال تعالى (واتبعوا ما تتلو الشياطين على ملك سليمان) أى اتبعت اليهود ما ترويه الشياطين - والتلاوة والرواية شىء واحد - ثم قال : (وما كفر

سليمان ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر وما أنزل على الملكين) وهما ملكان أهبطا إلى الأرض حين عمل بنو آدم بالمعاصى ، ليقضيا بين الناس وألقى فى قلوبهما شهوة النساء ، وأمرا أن لا يزنيا ولا يقتلا ولا يشربا الخمر ، فجاءتهما الزهرة « نجم معروف فى السماء » تخاصم إليهما فأعجبتهما فأراداها فأبت عليهما حتى يعلماها الإسم الذى يصعدان به إلى السماء فعلماها ثم أراداها فأبت حتى يشربا الخمر فشرباها وقضيا حاجتهما ثم خرجا فرأيا رجلاً فظنا أنه قد ظهر عليهما فقتلاه ، وتكلمت الزهرة بذلك الإسم فصعدت فغابت وجعلها الله شهاباً وغضب على الملكين فسماهما هاوت وماروت وخيرهما بين عذاب الدنيا وعذاب الآخرة ، فاختارا عذاب الدنيا فهما يعلمان الناس ما يفرقون به بين المرء وزوجه - والذى أنزل الله على الملكين فيما يرى أهل النظر هو الإسم الأعظم الذى صعدت به الزهرة وكنا به قبلهما وقبل السخط عليهما يصعدان إلى السماء فعلمته الشياطين فهى تعلمه أولياءها وتعلمهم السحر وقد يقال إن الساحر يتكلم بكلام فيطير بين السماء والأرض ويطفو على الماء »[1] !! .

وهنا تبرئة لسليمان رداً على اليهود فى قولهم : أنظروا إلى محمد يذكر سليمان فى الأنبياء وما كان إلا ساحراً ، وسليمان لم يعمل السحر لأنه لم يكفر ولكن الشياطين هم الذين كفروا يعلمون الناس ما أنزل علي الملكين اللذين أنزلا ليتعلم السحر ابتلاء من الله للناس ، وما يعلمان أحداً من الناس حتى نصحاه بفتنتهما فمن تعلمه كفر ومن تركه فهو مؤمن ، فإن أبى إلا للتعلم علماه السحر . .[2] .

(١) ابن قتيبة . تأويل مختلف الحديث . ص ١٢٣ - ١٢٤ .

(٢) أنظر . تفسير الجلالين . ص ٢١ .

دعنا نورد قصة أخرى حول تفسير هذه الآية تقول « لما كثرت المعاصى فى الناس استاء الملائكة فجعلوا يدعون عليهم ولا يعذرونهم فقال لهم الله لو كنتم مكانهم لعملتم مثل أعمالهم قالوا سبحانك ما كان ينبغى لنا ، فقيل لهم اختاروا منكم ملكين فاختاروا هاروت وماروت فأهبطا إلى الأرض وركبت فيهما الشهوة فصارا يحكمان بين الناس بالحق ، فأعجبتهما امرأة فراوداها عن نفسها فأبت إلا أ يكونا على أمرها ودينها وأنها سقتهما الخمر فواقعاها ومرّ عليهما رجل فقتلاه وبعد أن أفاقا عرفا ما قد وقعا فيه من الخطيئة وأرادا أن يصعدا إلى السماء فلم يستطيعا فجعلت الملائكة بعد ذلك تستغفر لمن فى الأرض ، وخُيِّرا بين عذاب الدنيا وعذاب الآخرة فاختارا عذاب الدنيا فجعلا ببابل فهما بها يعذبان معلقين بأرجلهما وأما المرأة فمسخت فصارت الوكب المعروف بالزهرة »[1] !! .

ونظراً لتعبئة الروايات بالخرافة والأسطورة ، لم يقبل البعض بهذه التفسيرات المشهورة ، فقال محمد أبو شهبة « ولا ينبغى أن يشك مسلم عاقل فضلاً عن طالب حديث فى أن هذا موضوع « على النبى (ص) مهما بلغت أسانيده من الثبوت ، فما بالك إذا كانت أسانيدها واهية ساقطة ولا تخلو من وضاع أو ضعيف مجهول ؟ ونص على وضعه أئمة الحديث وقد حكم بوضع هذه القصة أبو الفرج الجوزى »[2] .

ونص الشهاب العراقى على « أن من اعتقد فى هاروت وماروت أنهما ملكان يعذبان على خطيئتهما فهو كافر بالله

(١) أنظر . راشد فرحان . تفسير مشكل القرآن . ص ١٨ .

(٢) المصدر السابق ص ١٩ - ومحمد أبو شهبة . كتاب الاسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير . ص ٢٢٧ .

العظيم»[1] ، ويقول الشيخ شلتوت فى كتابه (إلى القرآن الكريم) «من مجمل الآيات » أخذ الله يطمئن رسوله بأن ما أنزل عليه من الآيات الواضحة لا يكفر بها إلا من فسد طبعه وزاغ عن فطرته ، وكلما عاهدوا عهداً نبذه فريق منهم ، نبذوا هداية الله قديمها وحديثها وأخذوا يصرفون الناس عن النظر فى الحقائق بالأوهام والأكاذيب ، كانوا يخترعون أن ملك سليمان أساسه السحر والشعوذة وأن الملكين عندهما أشد أنواع السحر التى تفرق بين المرء وزوجه ولمثل هذه الأحاديث شيوع فشاعت بين الناس حتى تأثروا بها واتخذوا دينهم فى الحياة وانشغلوا بها حتى صرفتهم عن كل فضيلة . وقد بين الله الحق فيما اختلقوا على سليمان وعلى الملكين وقرر أن سليمان ما كان ساحراً وما كفر بنعمة ربه إنما كان هادياً رسولاً وأن الملكين / الرجلين الصالحين ما كانا بمندسين فى الأرض ولا بمدلسين على الناس إنما كان ناصحين أمينين ولكن المفسدين أنكروا على سليمان النبوة والملك الإلهى ، كما أنكروا فضل الله على الرجلين الصالحين فى معرفة خصائص الأشياء وأسرار النفوس وزعموا أن ما عندهما وما عند سليمان سحر وشعوذة »[2] .

« وكذلك حكم الحافظ بن كثير بوضع المرفوع من هذه القصة أما ماليس بمرفوع إلى النبى فبين أن منشأة روايات إسرائيلية أخذت عن كعب الأحبار وغيره ، ثم قال (وأقرب ما يكون فى ذلك أنه فى رواية عبد الله بن عمر عن كعب الأحبار ورفع مثل هذه الإسرائيليات إلى النبى كذب واختلاق ألصقته الزنادقة أهل الكتاب زوراً وبهتاناً[3] ، وقال القاضى عياض فى كتابه الشفاء « وما ذكره

(١) راشد فرحان ، تفسير مشكل القرآن . ص ١٩ .

(٢) المصدر نفسه . ص ١٩ ، ٢٠ .

(٣) المصدر نفسه .

أهل الأخبار ونقله المفسرون فى قصة هاروت وماروت لم يرد فيه شيء سقيم ولا صحيح عن رسول الله »[1] .

نتوقف الآن بعد عرض وجهتي النظر السائدتين عند القراءة المعتزلية .

نحن نعرف عن المعتزلة أنهم (اعتمدوا على « العقل » وحده فى جميع أبحاثهم شرعية كانت أم غيرها وحاولوا عن طريقه حل جميع المشاكل حلاً منطقياً مقنعاً ، وأقروا للعقل بالسلطة المطلقة واعتبروا الشرع موضحاً ومتمماً لشريعة العقل ، فإذا بدا تناقض بين ما جاء به الوحى وبين ما حكم به العقل ، فلا بد من تأويل الوحى بما يوافق حكم العقل ، فشريعة العقل عندهم فى منتهى القداسة ، ولا يمكن أن تمس بحال من الأحوال ، وقد يلجأ العقل أحياناً إلى الوحى ، ليستمد ما يعجز عن إدراكه ، ومن أمثلة ذلك مقدار النعيم والعقاب . أما أصل الثواب والعقاب عن الأفعال فهما من مختصات العقل وحده ولو لم يأت بها الوحىْ من الله ، ولكن مقدار الاستحقاق يتوقف على الشريعة ، وقد قال « الجبائى » وابنه «أبو هاشم » « بمقتضى العقل والحكمة يجب على الحكيم ثواب المطيع وعقاب العاصى إلا أن التأقيت والتخليد فيه يعرف بالسمع» . .))[2] .

(عندما يعجز العقل ، إذن عليه أن يلجأ إلى الوحى ليستمد منه النور الذى يرشده إلى الصفات الذاتية الثابتة للأفعال ، فالوحى إما مؤكد لشريعة العقل أو شارح وكاشف لما لم يستطع العقل تحديده والإحاطة بواقعه) .

(١) هاشم الحسني . الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة . دار النشر للجامعيين . بيروت ١٩٦٤م . ص ١٤٣ - ١٤٤ .

(٢) أنظر ابن قتيبة . تأويل مختلف الحديث . ص ١٢٠ .

من هنا لم يقبلوا كل تلك التفسيرت الأسطورية لأنها تناقض العقل واعتبروا أن السحر ليس إلا مجرد حيلة ، يصرف بها وجه المرء عن أخيه ، وهو مجرد رقى منه السم يسقاه الرجل فيقطعه عن النساء ويغير خلقه فينشر شعره ولحيته ، وهم يرون أن سحرة فرعون خيلوا لموسى ما أروه والدليل على ذلك قوله تعالى (فإذا حبالهم وعصيهم يخيل إليه من سحرهم أنها تسعى) فالسحر ليس إلا مجرد تخييل وليس شيئاً حقيقيا[1] . وهكذا اعتمدوا على قراءة عن الحسن لكلمة الملكين (بكسر اللام) بدل فتحها أى أنهما رجلان وليسا من الملائكة .

ثم قرأوا (وما أنزل على الملكين) بمعنى النفى ، أى لم ينزل شيء على الرجلين . وكذلك اعتبروا الجملة (وما يعلمان من أحد) نفياً أيضاً .

هذه القراءة ستنفى ما ذكر قبلها وما ذكر بعدها ، أى ستنفى عن سليمان صفة السحر وإنما السحر من عمل الشياطين المخادعين (واتبعوا ما تتلو الشياطين على ملك سليمان ولكن الشياطين كفروا) ، وستنفى أيضاً عن هاروت وماروت السحر (وما يعلمان من أحد) السحر ، لأن السحرة (ما هم بضارين به من أحد إلا بإذن الله) ولم يشتريا جزاء الآخرة بحظ الدنيا (ولقد علموا لمن اشتراه ماله فى الآخرة من خلاق) بل هم اليهود الذين أنكروا نبوة محمد .

إنها قراءة اجتهادية واضحة الانتقاء ، بحيث تنزع جملة من الآية انتزاعاً وتقلب معانيها ، فتبدو الآية كلها مفككة من الناحية اللغوية ، لأن نفى النزول على الملكين ببابل هاروت وماروت

(١) ابن قتيبة . تأويل مختلف الحديث . ص ١٢٣ .

سيجعل الكلام فضلاً لا معنى له . فإن جازت قراءة النفى للجملة السابقة على النفى (وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر) ، ثم (وما أنزل على الملكين . .) ، (وما يعلمان من أحد) ، كل ذلك النفى لا يجوز أبداً مع الجملة (حتى يقولا إنما نحن فتنة) فهى متعلقة بالمثنى (يقولان) أى هاروت وماروت وليس الشياطين أو للسحرة (جمعاً) أو للشيطان أو الساحر (مفرداً) ثم تتبع بجملة تؤكد قيامهما بتعليم السحر وليس بنفسه (فيتعلمون منهما) أى من هاروت وماروت ، ما يفرقون به بين المرء وزوجه .

يقوم ابن قتيبة بنقد لغوى لقراءة المعتزلة ، وسيكون من الأفضل سوقه كاملاً ، حيث يقول / « وإنما يجوز بأن يدعى مدع أن السحر أنزل على الملكين ويكون فى ما تقدم ذكر ذلك أو دليل عليه فيقول تعالى (اتبعوا ذلك) ولم ينزل علي المكين كما ذكروا . ومثال هذا أن يقول مبتدئاً : علّمت هذا الرجل القرآن وما أنزل على موسى عليه السلام . فلا يتوهم سامع هذا ، أنك أردت أن القرآن لم ينزل على موسى وإنما يتوهم السامع أنك علمته القرآن والتوراة ، وتأويل هذا عندنا بين بمعرفة الخبر المروى »(١) .

أى أنه ينقض قراءة المعتزلة بالجملة المعطوفة (واتبعوا ما تتلو الشياطين على ملك سليمان) أما أن الملكين هما من الملائكة أو من الملوك ، فهذان أمران يجوزان فى قراءة الآية . لكن ليس معنى هذا ، الاعتقاد بذلك التفسير الأسطورى الذى امتلأت به كتب التفسير المختلفة ، والذى قد يكون متوائماً مع خيال كثير من الناس قديماً وحديثاً وتعبيراً عن حل جاهز للمجهول حيث تبقى الأسطورة مفيدة من الناحية الوجودية والنفسية للإنسان لأنها تكمل فى ذهنه

(١) ابن قتيبة . تأويل مختلف الحديث . ص ١٢١ .

حدود اللوحة والتى بدونها يظل هذا الإنسان معلقاً ما بين السماء والأرض : سماء المجهول وأرض الشقاء اللاّمفهوم .

تبدو القراء المعتزلية هنا متعسفة ، عندما يتم اخضاعها للعقل بالقوة حتى ولو تم تفتيت الآية إلى عدة جمل غير مترابطة . ونعتقد أننا نستطيع إنهاء تلك المناقشة ، برد دال لابن قتيبة ، ونأمل أن يكون مقصدنا مفهوماً .

يقول ابن قتيبة :

« ونحن نقول إن الذي «يذهب» إلى هذا : مخالف للمسلمين. واليهود والنصارى وجميع أهل الكتب ومخالف للأمم كلها ، الهند وهى أشدها إيماناً بالرقى ، والروم والعرب فى الجاهلية ، وفى الإسلام ، ومخالف للقرآن معاند له بغير تأويل لأن الله جل وعز قال لرسوله ﴿قل أعوذ برب الفلق من شر ما خلق ومن شر غاسق إذا وقب ومن شر النفاثات فى العقد﴾ . . »[1] .

(١) ابن قتيبة . تأويل مختلف الحديث ص ١٢١ .

الحيل التوفيقية: عدة قراءات

يصنف البعض أصحاب المذاهب الأربعة ضمن المدرسة (الأرثوذكسية) التى اهتمت بالأمور الدينية أكثر من اهتمامها بالأمور التى تخص حياة الناس سياسية كانت أو إجتماعية أو غير ذلك ، وهى المدرسة الأقل اجتهاداً والأكثر تمسكاً بحرفية النصوص فى ظل منهج تعميمى إطلاقى (يقيس الغائب على الشاهد دون مراعاة الشروط التى تجعل من هذا القياس منهجاً علمياً ، بحيث يصبح عنصراً جامداً يوقف الزمان ويلغى التطور ويجعل الماضى حاضراً باستمرار فى الفكر والوجدان ليمد الحاضر بالحلول الجاهزة)[1] .

ورغم أن توصيف تلك المدرسة (بالأرثوذكسية) يظل توصيفاً أيديولوجيا ، لأن ما هو أرثوذكسى الآن ، قد لا يكون كذلك فى لحظته ، فإن جاز أن يكون كذلك ، سيكون أرثوذكسيا لما أتى بعده أو بالنسبة إلى غيره من مواقف . فهو إذن توصيف يحمل نسبيته

(١) أنظر محمد عابد الجابري : نحن والتراث ، دار الطليعة . بيروت ط ٢ ١٩٨٣ ص ٢٨ . أنظر أيضاً محمد أركون : الاسلام والحداثة . مجلة الوحدة . الرباط ١/ ٨٩ ص ٢٢ .

المؤكدة . وسيكون البحث عن مصطلح أكثر دقة مهمة صعبة ، لأن للغة دائماً دلالات نسبية ، وسيظل البحث عن مصطلح أقل نسبية هو الأمر الممكن ، فإن قلنا (المدرسة التوفيقية) مثلاً ، فلن يكون التوصيف مقنعاً تماماً ، لأن (التوفيقية) يمكن أن تكون منهجاً لموقف كلى قد يكون (أرثوذكسياً) أو (راديكالياً) فى عموميته . فهل يجوز حينذاك أن نفكك عناصر الموقف « الأرثوذكسى » عنصراً عنصراً ، ونناقشها فنكون بذلك قد أرحنا أنفسنا من مهمة البحث عن مصطلح ؟ .

لكن ما الذى يجعلنا نهنأ بأننا لن نفقد أحد العناصر ونحن نتعامل مع مناهج كل موقف على حدة ؟ أو ما الذى يجعلنا نهنأ بأننا لن نفقد النظرة (الشمولية) حين نقطع أوصال الكل ؟ ! .

فإن اقترحنا على سبيل المثال القول (بالمدرسة السلفية) فإننا سنسقط فى فخ آخر ، لأننا سنتجاوز التعبير اللفظى إلى التوصيف الذى أطلقه الحنابلة فى القرن الرابع الهجرى على أنفسهم « وزعموا أن جملة آرائهم تنتهى إلى الإمام أحمد بن حنبل الذى أحيا عقيدة السلف وحارب دونها ، ثم تجدد ظهورهم فى القرن السابع الهجرى على يد « ابن تيمية » وشدد فى الدعوة إلى السلفية وأضاف إليها أموراً أخرى ، ثم ظهرت تلك الآراء فى جزيرة العرب فى القرن الثانى عشر الهجرى علي يد « محمد بن عبد الوهاب» . .»(١) .

التعبير اللفظى يفترض أن (السلفية) هى النظرة فى إطار منهج السلف ، أى فى إطار الماضى ، والماضى كان فيه المعتزلة والأشاعرة والفلاسفة والظاهرية وفرق لا حصر لها ولا عدد ، فأيها سينطبق

(١) أنظر كتاب د . محمد أبو زهرة : المذاهب الإسلامية ص ٣١١ - ٣١٢ .

عليه التوصيف أو التصنيف الحرفى ؟ ! .

وهنا سنواجه إشكالية المصطلح الدقيق مرة أخرى ، فالسلفية فى نظر الأغلبية - الآن - تعنى نظرة محددة من الماضى ، وليس كل الماضى ، تلك النظرة التى ترى أن العقائد لا تؤخذ إلا من النصوص ، أما العقل فإنه يضل ، وتلك الأساليب العقلية المنطقية التى أخذ بها بعض الفلاسفة والمتكلمين لم تكن معروفة عند الصحابة أو التابعين . هكذا يرى « ابن تيمية » مثلاً « بأن ما يقرره القرآن وما تشرحه السنة مقبول لا يصح رده ، ورده خلع للربقة ، فليس للعقل سلطان فى تأويل القرآن وتفسيره أو تخريجه إلا بالقدر الذى تؤدي إليه العبارات وما تضافرت عليه الأخبار ، وإذا كان للعقل سلطان بعد ذلك فهو التصديق والإذعان وبيان تقريب المنقول من العقول وعدم المنافرة بينهما ، فالعقل يكون شاهراً ولا يكون حاكماً ، ويكون مقرراً مؤيداً ولا يكون ناقضاً ولا رافضاً ، ويكون موضحاً لما اشتمل عليه القرآن من الأدلة »[(١)] .

إن مشكلة اختيار توصيف يقترب من كنه أو ماهية الأشياء ، هى إشكالية عامة تمس كل العلوم ، وهى هنا إشكالية خاصة بالإضافة إلى ذلك ، لأن فى الموقف « الأرثوذكسى» تلوينات متنوعة ، قد تكون توفيقية فى جانب ، وقطعية فى جانب آخر ، وقد تكون نقدية فى نقطة أو جزئية ومتزمتة فى جزئية أخرى ، بل ويجتمع تحت هذه التسمية شتات من الأفكار تشمل الدين كله ، وشتات من الأشخاص يمثلون كل عصر ، وشتات من البيئات تمثل مجتمعات متنوعة .

لكى نهرب من هذه الشائكة ، فإننا سنتناول عدة قراءات

(١) أنظر رسالة معارج الوصول لابن تيمية ، الحموية الكبرى ، ص ٤١٩ .

محددة ، تحتمل توصيفاً محدداً رغم أنها تمس عدداً من الأئمة . الأول هو الإمام الشافعى (ت ٢٠٤ هـ) ، والثانى الحافظ بن حجر العسقلانى (ت ٨٥٣ هـ) .

أولاً/ قراءة الإمام الشافعى .

لسنا هنا بصدد عرض لمجمل آرائه واجتهاداته ، وإنما هو معالجة أو مناقشة إحدى قراءاته لحديث نبوى . ففى كتابه (الرسالة)[١] فى أصول الفقه وهو من أهم كتب الفقه الإسلامى بالإضافة إلى تفسير الأحاديث النبوية يقول :

« قالوا - أعداء الحديث - حديثان مختلفان فى ذرارى المشركين . قالوا : رويتم أن الصعب بن جثامة قال : يا رسول الله ذرارى المشركين تطؤهم خيلنا فى الظلام ليلاً عند الغارة . قال : هم من آبائهم »[٢] .

ثم قالوا « رغم ذلك رويتم أنه بعث سرية فقتلوا النساء والصبيان فأنكر ذلك رسول الله انكاراً شديداً قال : أو ليس خياركم ذرارى المشركين ؟ »[٣] .

فيقول الشافعى /

(ونحن نقول بأنه ليس بين الحديثين اختلاف ، لأن الصعب بن جثامة أعلمه أن خيل المسلمين تطؤهم ظلم الليل عند الغارة . فقال : هم من آبائهم ، يريد أن حكمهم فى الدنيا حكم آبائهم ،

---

(١) قام بطبعه وتحقيقه أحمد شاكر ١٩٤٠م .

(٢) رواه داوود في كتاب السنن (في ذراري المشركين) .

(٣) ذكر نفس الحديث ونفس التخريج لفظياً في كتاب تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة فهل نقله ابن قتيبة كما هو أم أن المشكلة هي مشكلة التحقيق أو التوثيق في واحد من الكتابين سواء الشافعي أو الأخير .

فإذا كان الليل وكانت الغارة ووقعت الفرصة فى المشركين فلا تكفوا من أجل الأطفال لأن حكمهم حكم آبائهم من غير أن تتعمدوا قتلهم . ثم أنكر الرسول فى الحديث الثانى على السرية قتلهم النساء والصبيان لأنهم تعمدوا ذلك لشرك آبائهم فقال أو ليس خياركم ذرارى المشركين ؟ ، يريد فلعل فيهم من يسلم إذا بلغ يحسن إسلامه) .

لم يذكر لنا الشافعى هل رُوى الحديثان عن نفس الوقعة ؟ ! أم رويا أو قالهما الرسول فى وقعتين مختلفتين ؟ وفى الحالة الأخيرة سيكون لكل مقام كلامه . لكن المشكلة أن الشافعى يتعامل مع النصين باعتبارهما روايتين مختلفتين لحادثة واحدة . وهنا الإشكالية . إشكالية التناقض بين روايتين ، الأولى / تعنى لا اعتراض على قتل أطفال المشركين لأنهم كآبائهم . والثانية / تعنى رفضاً لقتل الأطفال والنساء أثناء الغارة . وهو ليس تناقضاً ظاهرياً تحله عدة تأويلات ، لأنه عبارة عن تناقض بشأن موقف من حادثة واحدة ، فإما أن يكون بنعم أو بلا ، حيث لا تجوز هنا (نعم) أو (لا) وخصوصاً وأن الحديث لم يذكر فيه تعمد المسلمين قتل النساء أو الأطفال كما يؤولها الإمام الشافعى .

إنَّ الحيل التوفيقية التى لجأ إليها كثير من الفقهاء لحل تناقض ظاهر أو غير ظاهر بين نصين لموقف واحد ، لا تعنى مجرد التوفيق ، لأن التوفيق أحياناً ما يكون بين متنوعات أو فروع لأصل واحد يتم لحم أجزائها جزءاً جزءاً للوصول إلى الكليات ، أما التوفيقية التى نقصدها ، فهى أسلوب يتميز بالحاحية مستمرة للتوفيق بين متناقضات أو آراء مختلفة قد لا تجمعها أى رابطة على الإطلاق ، وهنا نستطيع أن نقول بأن الإمام الشافعى سقط فى هذا الفخ ، لا لأنه أول النصين المختلفين فقط ، بل لأنه لم يقل بأنه لا بد وأن

أحدهما سيكون صحيحاً والثانى سيكون مخطئاً فى حالة روايتهما فى مناسبة واحدة وعلى لسان راو واحد ، وبالتالى عليه أو كان عليه أن يرجح أحدهما على الآخرً بدلاً من دمجهما بحيلة عقلية واضحة ، ولأنه لم يقل أيضاً هل جاء الحديثان فى حادثتين مختلفتين ، فربما تكون لكل حادثة شروطها ، ولكل شرط نصه الخاص به .

لم يقل هذا كله ، بل صدق بالنصين مرة واحدة ، وقام بالتوفيق بينهما فوق ذلك ، فدعم رأيين متباينين وصفهما بجوار بعضهما كما لو أنهما متكافئي الحجة .

التوفيقية هى إذن توليف بين المتناقضات بطريقة تتميز أيضاً بصفة (الإطلاقية) فهى دائماً تبدأ بمفهوم مسبق وتصور مطلق فى الذهن ، ثم تبحث عن مخارج تدعم هذا التصور ، فكما لا يجوز قتل الأطفال والنساء فى المعارك ، فإنه أمر لا يمكن تلافيه دائماً . هذا تصور فى الذهن لكى يكون مبنياً على حقائق موضوعية لا بد أن يدمج الحديثان فى حديث واحد ، فحين يتناقض نصان فى وقعة واحدة ، فإما أن أحدهما صحيح وإما أن كليهما غير صحيحين ، أما أن يكون الإثنان صحيحين . هنا تكون التوفيقية .

ثانياً / قراءات للحفاظ بن حجر :

يمثل الحافظ بن حجر مثلاً آخر من هؤلاء الذين لا يعترضون على أية رواية ، ويتقبلون بسهولة القيام بالتوفيقة بين المتناقضات بشكل يدعو للتساؤل . ففى أسباب نزول الآية ٧٧ من سورة آل عمران (إن الذين يشترون بعهد الله وإيمانهم ثمناً قليلاً) :-

(١) روى الشيخان وغيرهما أن الأشعث قال : كان بينى وبين

رجل من اليهود أرض فجحدنى فقدته إلى النبى فقال : ألك بينة قلت : لا فقال لليهودى : إحلف فقلت يا رسول الله إذن يحلف فيذهب مالى ، فأنزل الله (إن الذين يشترون . .) الآية .

(٢) وأخرج البخارى عن عبد الله بن أبى أن رجلاً أقام سلعة له فى السوق فحلف بالله بأنه أعطى بها ما لم يعطه ليوقع فيها رجلاً من المسلمين ، فنزلت الآية .

فقال الحافظ بن حجر : لا منافاة بين الحديثين ، بل يحمل على أن النزول كان بالسببين معاً .

(٣) وأخرج ابن جرير عن عكرمة أن الآية نزلت فى يحيى بن أخطب وكعب بن الأشرف وغيرهما من اليهود الذين كتموا ما أنزل الله فى التوراة ويدلوه وحلفوا أنه من عند الله .

فقال الحافظ بن حجر مرة أخرى : والآية محتملة ، لكنه يميل إلى جانب رواية البخارى . ويعود ليفعل نفس الشىء فى أسباب نزول الآية (لا تحسبن الذين يفرحون بما آتوا ويحبون أن يحمدوا بما لم يفعلوا فلا تحسبنهم بمفازة من العذاب ولهم عذاب أليم) « آل عمران / ١٨٨» حيث /

(١) روى الشيخان وغيرهما من طريق حميد بن عبد الرحمن بن عوف . أن مروان قال لبوابه : إذهب يا رافع إلى ابن عباس فقل لئن كان كل امرىء منا فرح بما أتى وأحب أن يحمد بما لم يفعل معذباً ، لنعذبن أجمعون ، فقال ابن عباس : ما لكم وهذه ، إنما نزلت فى أهل الكتاب ، سألهم النبى عن شىء فكتموه إياه وأخبروه بغيره ، فخرجوا قد أروه أنهم قد أخبروه بما سألهم عنه واستحمدوا بذلك إليه وفرحوا بما أتوا من كتمان ما سألهم عنه .

(٢) وأخرج الشيخان أيضاً عن أبى سعيد الخدرى أن رجالاً من

المنافقين كانوا إذا خرج الرسول إلى الغزو ، وتخلفوا عنه وفرحوا بمقعدهم خلاف الرسول فإذا قدم اعتذروا وحلفوا وأحبوا أن يحمدوا بما لم يفعلوا فنزلت الآية .

فقال الحافظ بن حجر : بأنه يمكن أن تكون نزلت فى الفريقين معاً ، ثم قال : وحكى القراء أنها نزلت فى قول اليهود (نحن أهل الكتاب الأول والصلاة والطاعة) ومع ذلك لا يقرون بمحمد . وروى ابن أبى حاتم من طرق عن جماعة من التابعين نحو ذلك ، ورجحه ابن جرير ، ولا مانع أن تكون نزلت فى ذلك كله(١) .

وهكذا ، فبدلاً من البحث فى أسباب النزول بطريقة نقدية فاحصة ، يعتمد ابن حجر على روايات مختلفة وقد تكون متناقضة ، فيصدق بها جميعاً دون قلق العالم ، وبدلاً من الترجيح الاستقرائى ، كأداة للفصل الموضوعى ، يقوم بالتوفيق بين متناقضات أو بين كثير من أسباب لنزول آية واحدة ، فبدلاً من أن نقول (نرجح هذه الرواية عن تلك) ، أو أن يقول (لا نستطيع أن نبت فى أى من تلك الروايات أيها الصادقة وأيها غير الصادقة) يقول ((لا مانع أن تكون نزلت فى كل ذلك)) !! .

بالروح نفسها التصديقية ، يقوم ابن حجر بنفس المنهجية التوفيقية فى أسباب نزول الآية ٥٨ من سورة النساء (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا) . فقد روى البخارى وغيره عن ابن عباس قال : نزلت هذه الآية فى عبد الله بن حذافة بن قيس إذ بعثه النبى فى سرية كذا - أخرجه مختصراً - وقال الداوودى : هذا

(١) أنظر السيوطي : باب النقول في أسباب النزول ص ١٢٩ - ١٣٠ ، ١٤٧ - ١٤٩ .

وهم ، يعنى الافتراء على ابن عباس فإن عبد الله بن حذافة خرج على جيش فغضب فأوقد ناراً وقال اقتحموا ، فامتنع بعضهم وهمَّ بعضهم أن يفعل قال : فإن كانت الآية نزلت قبل فكيف يخص عبد الله بن حذافة بالطاعة دون غيره ؟ ! وإن كانت نزلت بعد فإنما قيل لهم إنما الطاعة فى المعروف وما قيل لهم . لِمَ لم تطيعوه[1] .

ماذا يفعل الحافظ بن حجر هنا ؟ .

يقول : إن المقصود من قصته فإن تنازعتم فى شيء فإنهم تنازعوا فى إمتثال الأمر بالطاعة والتوقف فراراً من النار فتناسب أن ينزل فى ذلك ما يرشدهم إلى ما يفعلونه عند التنازع وهو الرد إلى الله والرسول . وقد أخرج ابن جرير أنها نزلت فى سبب مختلف تماماً ، بأنها جرت فى خلاف بين عمار بن ياسر مع خالد بن الوليد فى شأن إجارة عمار لرجل دون أمر خالد .

(١) أنظر السيوطي : باب النقول في أسباب النزول ، ص ١٦٩ - ١٧٠ .

لن تناقش هنا ظاهرية « ابن حزم »[1] تفصيلا ، فقد كتبت فيها الكتب والدراسات المتنوعة ، وإنما سنحاول أن نضع أيدينا على بعض النقاط فى منطقه فنؤكد مسألة ونتوقف عند أخرى .

يقول ابن حزم فى كتابه (الإحكام فى أصول الأحكام) : « لا طريق إلى العلم أصلا من وجهين ، أحدهما ما أوجبته بديهة العقل وأوائل الحس ، والثانى مقدمات راجعة إلى بديهة العقل وأوائل الحس ، وقد بينا أن بالمقدمات الصحاح الضرورية المذكورة علمنا صحة التوحيد وصحة نبوة محمد (ص) وصدقه فى كل ما قال . . وأن القرآن الذى أتى به هو عهد الله إلينا . . »[2] .

وهذا معناه أن استخدام العقل والحس ضرورى فى مسألتى الألوهية والنبوة ، وما عدا ذلك ، فإن الاعتماد على النص القرآنى

(١) هو على بن أحمد بن سعيد بن حزم وشهرته ابن حزم الظاهرى . ولد بقرطبة بالأندلس (٣٨٤ - ٤٥٦هـ) .

(٢) ابن حزم . الإحكام فى أصول الأحكام ١ / ٦٦ .

أو النبوى فى ظاهره دون تأويل أو تعليل هو ضرورة لفهم حقيقة الدين ولذا يأخذ بظاهر النصوص ، سواء أكان ذلك فى العقائد أو فى الأحكام الشرعية العملية (فإذا قال تعالى « الرحمن على العرش استوى » قرر أن لله عرشا يليق بذاته العلية من غير محاولة لتأويل ، وكذلك إذا قرر القرآن حكما شرعياً وجب الانقياد له من غير محاولة تعليل ، فإن نصوص القرآن والأحاديث .. تطاع لذاتها لا لعللها ، وإذا كان « التأويل فى الغيبيات لا يجوز ، والتعليل فى الأحكام الشرعية غير جائز ، فالظواهر هى المفيدة ولا اعتبار لسواها ، لأن الشرع الإسلامى هو ما اشتمل عليه القرآن وما قررته السنة وبينته ، ولم يقبض الرسول إلى ربه إلا بعد أن بلغ رسالته والله يقول « ما فرطنا فى الكتاب من شىء » ويقول تعالى « اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الإسلام دينا » ويقول « أيحسب الإنسان أن يترك سدى » ، والرأى فى دين الله والقياس فيه ينافى تلك المبادىء »)[١] .

ولأن ظاهر النص واضح جلى فى فهمه ودلالته ، فلكل إنسان أن يجتهد دون تقليد ولكن الحكم لكلام الله وكلام نبيه ، أى أن ظاهرية النص هنا تُخضِع الاجتهاد إخضاعاً . ويتسق مع ظاهريته ، إيمانه القطعى بالنص ووثوقه فى أحاديث الآحاد التى رويت بطريق الثقات العدول لكنها لم تبلغ حد التواتر ، مما أدى به إلى الإيمان بأمور غيبية لم ترد فى الأحاديث المتواترة « التى يصل سندها إلى النبى » مثل « عذاب القبر ونزول المسيح ووجود المسيح الدجال والصراط يوم القيامة وتفصيل الشفاعة »[٢] ، ويرى أن تلك الأحاديث توجب العمل والاعتقاد عكس رأى الأئمة الأربعة الذين

(١) انظر محمد أبو زهرة . ابن حزم ٩ ص ١٧٨ - ١٧٩ وكذلك كتاب الإحكام ١/ ١١٩

(٢) محمد أبو زهرة ص ١٨٢ .

اتفقوا على أن أحاديث الآحاد توجب العمل ولا توجب الاعتقاد ، فأنكر عليهم أن يقتلوا بها الأنفس ويستحلوا بها الفروج وفى الوقت ذاته لا توجب اعتقاداً عندهم »(١)

ويتسق أيضاً مع ظاهريته إنكار القياس والاستحسان حيث يقول (فإن وجدنا شيئاً حرمه النص بالنهى عنه ، حرمناه وإن لم نجد شيئاً منصوصاً على النهى عنه باسمه ولا مجمعا عليه فهو حلال بنص الآية الأولى)(٢) ، هذا من ناحية القياس ، أما من ناحية الاستحسان ، فيراه ابن حزم شططاً فى الاجتهاد ، لأن الاستحسان يختلف باختلاف الأحوال والأشخاص والأزمات ، والمسألة فى البداية والنهاية نسبية وخاضعة لذات المستحسن أو للظروف ، لأن الاستحسان دون برهان (نصى هنا) هو مدعاة للتعارض وإبطال للحقائق ، فالدين لم يكن ناقصاً فى يوم من الأيام وبالتالى لا معنى لمن استقبح شيئاً منه أو من غيره والحق حق . . وهذا ما جعل د . محمد أبو زهرة يقول « فهل أسعفته النصوص والآثار فى كل استنباطاته ، لقد اجتهد وفرع الفروع وشعب المسائل ، . . فهل أسعفه الأثر أو النص فى كل ما فرع واستنبط ؟ . . لاشك أنه قد أتى فى دراساته الفقهية بأكبر مجموعة من الآثار ، وقد يأخذ بأقوال الصحابة والتابعين وبالصحاح المسندة وبالمرسلة والمنقطعة ، وبالأحاديث المشهورة وغير المشهورة ، وكل مالم يثبت أنه موضوع ومع ذلك لا نحسب أن النصوص قد أسعفته بكل الأحكام فى الفروع التى يتصدى إليها نفيا أو إثباتا ، ولابد أنه قد سلك فى اجتهاده نوعاً من الاستنباط أيا كان مقداره وأنه بنى على الآثار والنصوص ففرع الفروع وأصّل الأصول ، ووضع على هذه

(١) محمد ابو زهرة ابن حزم ، ص ١٨٢ .

(٢) الإحكام ٨/ ١٤ .

الأصول فروعا تناسبها وجنى منها ثمارا تنتجها . . »[1] .

إنَّ انحياز ابن حزم وتعصبه الحرفى للنص ، أمر قد يبدو مستغربا لأول وهلة ، فهو قد ولد فى قرطبة بالأندلس ، وكانت تعج فى تلك الفترة من أواخر القرن الرابع الهجرى حتى منتصف القرن الخامس الهجرى ، بمختلف المدارس الدينية والسياسية . وكانت برزخا بين العرب والأوروبيين ، وبجانب المذهب المالكى السائد فى الأندلس ، كان هنالك النصارى واليهود والفلسفة اليونانية والمنطق ، وبجانب ذلك كانت الأحداث متتابعة متقلبة من سقوط إمارة لصعود أخرى وتردد البلاد بين أمير اليوم وأمير غدا . صورة مفككة لكنها غنية فكريا وحضاريا ، مما يجعلنا نسأل :

من المفروض أن يكون إبن حزم فى هذا الجو مجتهداً يؤمن بالقياس والاستحسان أكثر من غيره لا أن يتشبث بظاهر النص ؟ ! خاصة وأن جدله وحواراته مع المعتزلة والأشعرية والإسماعيلية وأهل الكتاب ، تميزت بقدرة عقلية فذة ، وكذلك إستطاع ابن حزم أن يبسط المنطق الأرسطى وأن يخضعه لمنهجه فى التعامل مع النصوص الدينية وهو أمر لا يقدر عليه إلا مجتهد ذكى موهوب وملم بالفلسفة باليونانية . فلِمَ إذن تقوقع داخل النص بحكمه الظاهرى ؟ !

فى الحقيقة لا نجد لدينا إجابة جاهزة ، ولكننا نرجح بأن ذلك كله كان السبب وراء أخذه بظاهرية النص ، وهو رد فعل لذلك البحر الصاخب الذى كانت تعج به الأندلس فى مواجهة التقلبات ومواجهة النصارى واليهود والفلسفة اليونانية ، وهو فعل لمحاولة تأصيل العقيدة الإسلامية فى مواجهة التيارات المختلفة التى كانت

(١) انظر فى ذلك محمد جلوب فرحان أصالة الأبحاث المنطقية عند ابن حزم . مجلة دراسات عربية ٣ /٨٨ ص ١٦ .

تهديداً مباشراً بضياع حدود العقيدة والشريعة ، والتى كانت أيضاً تتعايش مباشرة وجنبا إلى جنب مع العرب فى الأندلس ، فقد كانت مدارس قرطبة فى عصر ابن حزم مرتعا لليهود والنصارى يتلقون علوم العقل من منطق وفلسفة ويبثون ما تلقوه فى الحياة حولهم . ولعل تخصيص عدة فصول طويلة من كتابه الضخم (الفصَّل فى الملل والأهواء والنحل) لحجج اليهود والنصارى ، لدليَل على ردة الفعل تلك . لكن ما الذى دعاه للانتقال إلى الفرق الإسلامية الأخرى من شيعة وخوارج ومعتزلة وأشاعرة وباطنية وغيرهم وهم ليسوا نصارى ولا يهودا ؟ !

نظن أن ذلك كان لتأصيل مذهبه ، لأن كثيراً من تلك الفرق اعتمدت فى جدلها على الفلسفة اليونانية ، واعتمدت أيضاً على تأويل النص لدرجة خرجت بالنص من حدود النص الإسلامى إلى حدود (اللاحدود) إن جاز التعبير ، ولذا كانت مساهمة ابن حزم هى ارجاع الحدود وبنائها مرة أخرى ، ولبناء الحدود لابد من النص ، وللخوف من السقوط فى تخوم (اللاحدود) لابد من الابتعاد عن التأويل والتعليل ، والتشبث بما تطرحه اللغة مباشرة .

نحن نرى فى منظور ابن حزم وجها من (الأيديولوجيا) ، ولا نقصد هنا الأيديولوجيا بمعناها السياسى أو الاجتماعى ، وإنما بمعناها الفكرى(وإن اختلط الفكر بالسياسة والاجتماع ، لأننا نعلم بأن ابن حزم كان رجل سياسة وعاش أحداثها معجونا فيها بكل قواه[1] وفَصَلْنا بين الفكرى والاجتماعى أو السياسى مؤقت بالطبع ، لكى نبين أن منهجه - رغم مجهوده الهائل - لم يسعفه بالنص دائما - على حد تعبير د . أبو زهرة - لأن الحياة فى الأندلس

(١) من المعروف أن والد ابن حزم وزير الخليفة المنصور قتل على يد البربر بعد اجتياحهم مدينة قرطبة ، ثم عين ابن حزم وزيرا للأمير الأموى عبد الرحمن الخامس لكنه توقف عن الاشتغال بالسياسة بعد موته

كانت تختلف كثيراً عن الحياة أيام الرسول ، وإن قسنا حجم التغيرات التى حدثت خلال الأربعة قرون ، ثم المقارنة بينها وبين التغيرات التى حصلت منذ ذلك الزمن حتى نهاية قرننا العشرين ، فماذا سيبقى إذن من ظاهرية « ابن حزم » ؟ ! . وهذا هو الوجه الأيديولوجى فى فكره ، لأن إبقاء الزمن على حالته الرجعية ، وخاصة وأن الفقهاء قبله قد تخطوا ذلك الزمن بالاجتهاد والقياس والاستحسان والمصالح المرسلة وغير ذلك من استخدام العقل الصرف فى تفصيل الأحكام الشرعية وحتى فى الأخذ بالعقيدة والألوهية والنبوة .

فهل يعنى ذلك أن أن ابن حزم كان سلفيا رجعيا ؟ !

كلا . . لم يكن ابن حزم سلفيا ، بل هاجم التقليد وشن على المذاهب حملة شعواء ، ولم يكن أيضاً - فى تصورنا - رجعيا بالمفهوم التخلفى وإنما هو (إرجاعى) وليس رجعيا ، هذا إن جاز التعبير . والإرجاع هنا هو محاولة (علمية) لإرجاع الإسلام إلى أصوله الأولى وتنقيته من أهواء (الأيديولوجيا) ، أى أن الدين فى مفهومه هو إطارمحدد بنص معين وبزمن معين ولا يجوز هنا تطويره أو تثويره أو تعليله أو تأويله بأدوات نص آخر وزمن آخر ، إلا وكنا نتخطى حدوده بهذا القدر أو ذاك من الابتعاد . الدين الرسلامى فى نظره كامل تام لا يجوز فيه الإحداث (اليوم أكملت لكم دينكم) ولا تجوز عليه التغيرات . وهو هنا يرى وجود الأشياء مستقلة عن الذات العارفة لها ، وبمنهجه الظاهرى يتيح هذا الوجود إمكانية حصول المعرفة وإمكانية امتلاك الحقيقة « فأول ذلك كون الأشياء الموجودات حقا فى أنفسها ، فإنها إذا كانت حقا فقد أمكنت استبانتها ، وإن لم يكن لها مستبين حينئذ موجود ، فهذه أول

مراتب البيان ، إذا مالم يكن موجوداً فلا سبيل إلى استبانته »[1] .

ورغم نهجه (العلمى) الظاهر ، إلا أنه بحكم تدينه ، يخرج عن ذلك الإطار حين يقول بأن « هذا الإسلام الظاهرى » صالح لكل زمان ومكان ، فيبدو ناقضاً لأساس عمله ، أيديولوجيا فى نتائجه .

ماذا فعل أيضاً عندما واجهته التغييرات الحاصلة حوله ، وهو متعلق بنص مرفوض أو موضوع ، واستعان بالدعم من الأحاديث الموضوعة وقبل أحاديث الآحاد وبعض الروايات المذكورة ونظن أيضاً أنه ربما وضع نصوصا تلائم منطقه إن لم تسعفه النصوص الموجودة ، وهو مجرد ظن لا أكثر سقناه من ذكره لبعض الأحاديث غير المعروفة[2] . ومع هذا فقد استعان وقبل أحاديث تخالف ظاهر النص القرآنى . فإن تناقضت الأحاديث تناقضاً ظاهراً ، إضطر فى النهاية أن يستخدم عقله لتأكيد ودعم ظاهرية النص ، وأحيان كثيرة ما سقط هو نفسه فى خانة الرأى البين .

فى هذا كله ، يمكن القول أن ابن حزم يمكن وضعه فى خانة أكبر المجتهدين فى التاريخ الإسلامى ، لأنه قام بمهمة صعبة تتمثل فى تأطير مسألة انفتحت وأصبح انفتاحها بلا قانون بعد الأخذ بالآراء ، فيبدو كل رأى وكل مذهب وكأنه عقيدة مختلفة ولها أصول مختلفة ، وإن كانت كلها تتعنون باسم الإسلام . لقد حللنا من قبل فى سياق تعرضنا لانفتاح النص القرآنى أسباب ذلك التشعب ودوافعه وقلنا أن البنية النصية الإسلامية منذ لحظتها الأولى كانت عرضة لكل الأسئلة ، منفتحة على كل التغيرات وعرضة أيضاً للتبديل والنسخ والإضافة والإكمال .

(١) انظر فى ذلك محمد جلوب فرحان أصالة الأبحاث المنطقية عند ابن حزم . مجلة دراسات عربية ٣ ٨٨/ ص ١١٥ .

(٢) انظر محمد أوزهرة . ابن حزم ص ٤٥١ .

إنَّ المهمة الصعبة التى قام بها ابن حزم ، تكمن صعوبتها فى طبيعة تلك البنية المنفتحة ، لأن تلك البنية كانت تعج بنصوص مختلفة متشابهة وغير متشابهة ، التوفيق بينهما أمر يستدعى استخدام وسائل مبتكرة ، ولعل اخضاع المنطق الأرسطى والفلسفة اليونانية لتصورات ظاهرية ابن حزم كان من أخصب وأعمق المحاورات فى تاريخ الفكر الإسلامى ، وعل ذلك يعتبر أيضاً أحد تلك الوسائل التوفيقية والتى أشرنا إلى بعضها سابقا فى محاولة التحايل على التناقضات الظاهرة أو الخفية وراء النصوص المختلفة .

لكن الورطة التى وقع فيها ابن حزم تتمثل فى مساواته النص باللغة وجعلهما كيانا واحدا . فالنص ليس لغة ، مجرد لغة ، وإنما هى عنصر من عناصره الأساسية ، أما حدود النص أكثر اتساعاً من حدود اللغة ، وتشمل موضوعات تتعلق بالحياة والتاريخ والصراع والماضى والحاضر ، ورغم أن اللغة قد تتماس مع كل هذه الجوانب ، إلا أن لها كيانا مميزاً ، فسيبويه مثلا كان « يوصى الاستعمال الصحيح للغة لأسباب لغوية هدفها الاتصال ، واصطلاحاتها يجب أن تراقب داخل بعض الحدود وإلا استفقد اللغة هدفها الأول »[1] ، والنحاة المعياريون يتبعون قالبا أو شكلا خاصا يعتبر المعيار فى حكمهم على صحة اللغة من عدمها .

إنَّ العلاقة بين النص ولغته هى علاقة كل بجزء ، وهى علاقة معقدة وليست بسيطة ، فقد يفرض النص على اللغة التطوير والتحوير والتوليد والابتكار والتضمين والإشارة والرمز لتتوافق مع طبيعة الموضوعات المطروحة ، وقد يجد النص نفسه محشوراً فى سجن اللغة فلا يُرى إلا قاصراً عن التعبير محتاجا إلى فعل آخر

(١) راجع دراسة أصول النحو العربى لـ « كارتو . م . س » ترجمة د . عبد الهادى عبد العال حنيش من كتاب من قضايا الفكر الإسلامى كما يراها بعض المستشرقين . ١٩٨٨ م ص ٤٥١ .

خارج هيكل اللغة المجردة ، وقد يكون هذا الفعل هو التأويل والإضفاء والتحليل والتفكيك ثم إعادة البناء .

إنَّ مماهاة اللغة بالنص ستظل عملية قسرية لن تلد إلا جنينا مشوها ، وفى هذا التشويه تستيقظ صعوبة أخرى تضاف إلى الأعباء التى حملها ابن حزم على كتفيه .

من هاجم العقل ، وآمن بالنقل ، إستخدم العقل فى طرائق نقله ، ثم أطر عقله بحدود ما نقله ، لأنه كما قلنا لا يستطيع إلا أن يكون إنتقائيا عندما ينقل ، فهو لا ينسخ فقط ، وإنما يضع أحكاما ويحدد اتجاهات ومسارات ترتبط بفهمه لهذا النقل .

نعم قد يسقط بعضهم فى فخ نقل روايتين متناقضتين فى لحظتين مختلفتين ، وهم لا يرون غضاضة فى ذلك ، لأن فى جعبتهم من أدوات التوفيق مالا يحصى من الحيل .

ومن هاجم النقل وآمن بالعقل ، استخدم النقل فى طرائق بحثه ، لكنه أطر نقله فى حدود ما يراه عقله ، وهو فى ذلك إنتقائى ، وفى جعبته أيضاً من أدوات الانتقاء مالا يحصى من الحيل .

وابن حزم هو من هؤلاء ومن أولئك ، وإن تميز عنهما بأنه حاول بجدية تخليص النص الإسلامى من لعبة الحيل تلك ، ولذا لا نراه واقفا فى خانة من الخانتين ، وإنما ينفرد وحده بتلك المحاولة .

دعنا الآن ، نأخذ بعض النصوص التى تعامل معها ابن حزم لنفهم محاولاته تلك/

(١) روى عن الرسول عن طريق البخارى عن ابن مسعود أن النبى قال (يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج ، ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء) .

يقول ابن حزم فى هذا الحديث (فرض على كل قادر على الوطء إن وجد من أين يتزوج أو يتسرى أن يفعل أحدهما ، فإن عجز عن ذلك فليكثر من الصوم)[1] . وهو هنا يعتبر الزواج أو التسرى فرضا فى حالة الاستطاعة .

(ولا فرق عنده فى الفرض بين رجل يخشى على نفسه الزنا وآخر لا يخشى على نفسه فكلاهما عليه أن يتزوج)[2]أو أن يتسرى فإن التسرى يقوم مقام الزواج فى مفهوم ابن حزم . هذا بينما يرى جمهور الفقهاء أن الزواج لا يكون فرضا إلا إذا كان الرجل قادرا على الإنفاق ووجدت دواعى الزواج وتأكد الوقوع فى الزنا إن لم يتزوج وذلك للكف عن الحرام . ويرى الشافعية أن الزواج فى هذه الحال لا يكون فرضا ولا يكون مندوبا ولكنه يكون مباحا لأنه ليس من جنس العبادات ، بل هو مثيل المباحات كالطعام والشراب وغير ذلك من مطالب الجسم ، وقالوا إنه لو كان فرضا لكان ركنا من أركان الإسلام ومن الصحابة من لم يتزوج .

الفرض عند ابن حزم يرتبط بفعل الأمر (فليتزوج) وليس هنا نص يثبت عكس الإلزام . والحديث النبوى عنده نص مقدس مثله مثل القرآن . تتضح هنا حرفية ابن حزم فى أمر نتبين فى ثناياه روحا مخالفة للقطعية والإلزام . فهل التزم ابن حزم بتلك الحرفية الظاهرية فى تعامله مع هذا النص ؟ . لا يبدو ذلك لأنه أضاف إلى النص فرضية التسرى أيضا ، باعتبار أن التسرى - فى نظره - شكلا من أشكال الزواج عملا بالنص القرآنى (فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم) .

وبسبب التزامه بظاهر النص يرى أن (معشر الشباب) هم

---

(١) محمد ابو زهرة . ابن حزم ص ٤٤١ .

(٢) المصدر نفسه .

الملزمون بفرض الزواج ، وأيضاً لأن الله تعالى يقول (والقواعد من النساء اللائى لا يرجون نكاحاً) فهناك نساء لا يرجون نكاحا وينطلق ابن حزم مدافعا عن تصوره فى أسباب الفرض وهو يقول أنه لو أخذ بهما لترك النسل وبطل الجهاد وغلب الكفر ، وهو سبب يبدو ساذجا ، لأن النبى لم ينه عن الزواج وليس فى مقدور أحد أن ينهى عنه ، فترك النسل أمر لم تكن لتتحكم فيه الإرادة البشرية فى ذلك الوقت وما كان لها ، فهل كان ابن حزم من السذاجة ليسقط فى هذا التعليل ؟ ومن الغفلة أن يقوم بالتعليل رغم رفضه لتعليل الأحكام وهو القائل « إن نصوص القرآن والأحاديث تطاع لذاتها لا لعللها . . » ؟ !

إنَّ الإصرار على منهجيته الظاهرية يجعله مضطراً فى أحيان كثيرة أن يخرج من دائرة ظاهريته الصورية . لقد استفاد ابن حزم كثيراً من المنطق اليونانى لتدعيم تصوره ، وفى استحسانه لكتب المنطق يقول « وليعلم من قرأ كتابنا هذا أن منفعة هذه الكتب ليست فى علم واحد فقط ، بل كل علم ، فمنفعتها فى كتاب الله وحديث نبيه وفى الفتيا وفى الحلال والحرام والواجب والمباح من أعظم منفعة ، وجملة ذلك فى فهم الأشياء التى نص الله تعالى ورسوله عليها وما تحتوى عليها من المعانى التى تقع عليها الأحكام وما يخرج عنها من المسميات وانتسابها تحت الأحكام على حسب ذلك والألفاظ التى تختلف عبارتها وتتفق معانيها ، وليعلم العالمون أن من لم يفهم هذا القدر ، فقد بعد عن الفهم عن ربه تعالى وعن النبى ، ولم يَجُز له أن يفتى بين إثنين لجهله بحدود الكلام وبناء بعضه على بعض وتقديم المقدمات وإنتاج النتائج التى يقوم بها البرهان وتصدق أبداً أو يميزها عن المقدمات التى تصدق مرة وتكذب أخرى ولا ينبغى أن يعتبر بها » . ولوضع حدود للكلام

كان يقول « فإنَّ من سلف من الحكماء قبل زماننا جمعوا كتبا رتبوا فيها فروقا ووضعوا المسميات تحت الأسماء التى اتفقت جميع الأمم فى معانيها وأن اختلفت فى أسمائها التى يقع بها التعبير عنها ، إذ الطبيعة واحدة والاختيار مختلف شتى ، ورتبوا كيف يقوم بيان المعلومات من تراكيب هذه الأسماء وما يصح من ذلك وما لا يصح ، وثقفوا هذه الأمور ، فحددوا فى ذلك حدودا ورفعوا الإشكال ، فنفع الله تعالى بها منفعة عظيمة ، وقربت بعيدا وسهلت صعبا وذللت عزيزا فى إرادة الحقائق ومنها كتب أرسطاليس الثمانية المجموعة فى المنطق »[1] .

فهل أثرت دراسته للمنطق فى تكوين ظاهريته ؟ أم أنه استخدم المنطق كعلم فى دعم ظاهريته ؟ ! . سؤال يحتاج إعادة دراسة كتبه المنطقية على ضوء مذهبه . وقد استطاع (جلوب فرحان) فى إحدى دراساته اكتشاف تطويع ابن حزم للمنطق اليونانى لدائرة إيمانه الخاص ، وإن لم يكن معنيا بسؤالنا المطروح هنا ، فيقول (إنَّ ظاهرية ابن حزم تقترن بوجود الأشياء المستقلة عن الذات العارفة لها . . إنَّ امتلاك المعرفة أو أن الحقائق التى تم الوصول إليها تتحول إلى أفكار للأشياء فى الذهن . .)[2] ، ويتم ذلك من خلال اللغة كضرورة معرفية اتفاقية لنقل التخاطب والمعارف والعواطف بين المجموعة البشرية التى تتحدث هذه اللغة ، لكنه يعود ليرى أشياء أخرى خارج حدود البحث المنطقى فيقول (إن ظاهرية ابن حزم مؤسسة على مرتكزات إيمانية أوسع من حدود رؤيته الظاهرية للبحث المنطقى ، فالبيان (اللغة) هى هبة إلهية ميزت البشر عن الكائنات الحية الأخرى ، وهذه الهبة تتيح فرصة التقرب إلى الله

---

(١) ابن حزم . التقريب لحد المنطق والمدخل فيه . تحقيق احسان عباس . بيروت د . ت . ص ٩ - ١٠ .

(٢) انظر فى ذلك محمد جلوب فرحان أصالة الأبحاث المنطقية عند ابن حزم . مجلة دراسات عربية ٣ /٨٨ ص ١١٥ .

ومعرفة المباح من الأفعال والسلوك ، والممنوع منها . وهذا الأمر يترتب عليه ثواب وعقاب وجنة ونار . . »[1] .

لكنها لم تجب على سؤالنا تفصيلا ، وهو ما لا أستطيع سبر أغواره فى هذه اللمحة التى نقدمها ، وإنما حاولنا أن نبحث عن روح المنطق الظاهرى كجزء من رؤيته الكلية ، فهو يرى فى قوله تعالى « فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع » أمراً لا يختلف فيه حر عن عبد ، فكما يجوز للحر أن يتزوج من أربع ، يجوز كذلك للعبد ، وكما يجوز للحر التسرى ، يجوز كذلك للعبد « فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة أو ملكت أيمانكم » ويدون عدد . وهو بذلك يخالف جمهور الفقهاء مخالفة صريحة ، والمنطق عنده أن النص لم يحدد فرقا بين عبد أو حر ، ويرى أن العبد والحر متساويان مادام لم يأت نص فى نقض الحقوق ، بينما جاء نص فقط بمقدار العقوبة وهو نص عقوبة الحر ، ويبرر ذلك بأن الحقوق مشتقة من الآدمية لا من الحرية .

قد يرى البعض فى وجهة النظر تلك تقدمية أو نقلة للأمام بالنسبة لحقوق العبيد ، ولكنها ستكون (أيديولوجية) بنسبة مائة بالمائة ، فملك اليمين إماء تسرى عليهم العبودية كما تسرى على العبيد الذكور ، و (حريتهم) التى هى حقوقهم تسمية ، لأن العبد وما ملكت يداه ليس إلا ملكا لسيده . وإن كان ابن حزم قد سأل : وأين النص الدليل على منع ملكية العبد من الكتاب والسنة أو الإجماع المعتمد عليه أو الدليل المستمد من هذه الأصول ؟ . الإجابة بسيطة بساطة البديهية التى لا تحتاج إلى نص بالنسبة لمسألة الرق من جذورها . وإن كان الإسلام قد أعطى بعض الحقوق للعبيد وحبذ تحرير الرقاب وجعل على العبيد نصف ما على الأحرار من الحدود ،

---

٢) انظر فى ذلك محمد جلوب فرحان أصالة الأبحاث المنطقية عند ابن حزم . مجلة دراسات عربية ٣ / ٨٨ ص ١١٦ .

فإن ذلك لا يعنى إطلاق الأمر أو تعميمه واعتباره قاعدة مادام النص لم يقل « والأحرار الذين هم لفروجهم حافظون » وقال «والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم فإنهم غير ملومين » ، والآية واضحة فى أن المقصود هم الأحرار (ما ملكت أيمانهم) .

إنَّ ذكر العبيد نفيا أو إثباتا يأتى نصاً عندما يتعلق الأمر بمسألة تخص إحدى مسائل الرق ، وكان الحديث يفهم ضمنا بأنه موجه للأحرار باعتبار أن الدولة العربية لم يكن الرق فيها يمثل نمطا إنتاجيا سائدا يعتمد العمل فيه على العبيد وتكوّن الفائض من خلال عملهم وبيعهم وشرائهم ، وإنما ظل الرق هامشياً فى الحياة الاقتصادية والاجتماعية سواء قبل الإسلام أو بعده[1] . ولهذا تعاملت معه النصوص بقدر تأثيره فى الحياة حينذاك ، فلم تُحرِّمه ولم تنه عنه ، ولم تعتبره أمرا رئيسيا فى الحياة الاجتماعية الاقتصادية ، فحبذت المعاملة الحسنة والتحرير وأجازت بعض الحقوق وحددت بعض العقوبات ، لكن ذلك التساهل أو تلك الإيجابية كانت تتم فى ظل العبودية ، أى ملك سيد لعبد أو لعدد من العبيد والإماء . وإن أجاز النص للعبيد الذكور شيئاً فلم لم يقع نفس الشىء للإناث (الإماء) حين أتاح ابن حزم الحرية للعبيد الرجال بالتساوى بهن سواء كن أربع أو أكثر طبقا لاجتهادات المذاهب المختلفة ، فإن كان النص قد أحل وطئهن من قبل الرجال ، فالأمر يعنى الأحرار ، لأنهن مثلهن مثل العبيد الذكور ، وإن رجعنا إلى النص وتمعنا فيه قليلا لاكتشفنا كيف يؤدى بنا منطق ابن حزم (الصورى) إلى فهم سطحى للنص . كيف ؟ !

(١) Louis Cardet : Les Hommes de L'Islam, Ed, Complexe. Bruxelles 1984 PP. 104-107 .

فلنعد قراءة النص من جديد :

(٢) « والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم » . إنَّ حرف « أو » يقلب الفهم الظاهرى رأسا على عقب ، لأنه أتى بين « أزواجهم » وبين « ملك يمينهم » أى تمييزا بين الحرائر وبين الإماء ، وبالتالى فلا معنى إطلاقا للقول بأن النص لا يحدد الأحرار من العبيد ، فدلالات البنية اللغوية موحية ، وهى توحى بأن الأمر يتعلق بالأحرار الذين ينكحون أزواجاً حرائر وإماء ، وهن فقط اللائى يتعلق بهن أمر حفظ الفروج وما عدا هن زنا .

لقد كان المنطق الظاهرى قاصراً حينما الصق نفسه بأول صورة ذهنية يؤديها الكلام المركب (الجملة أو القضية) وفى الحقيقة العميقة نجده قد التصق بالصورة الذهنية للكلام المفرد (الإسم) ، ولا يعنينا أن فى هذا الاجتهاد أيديولوجيا قصدها ابن حزم أو أتت عفوا كنتيجة طبيعية لمنطقة الظاهرى .

(٣) وبنفس المنطق يفسر ابن حزم الآية « وربائبكم اللاتى فى حجوركم من نسائكم اللاتى دخلتم بهن فإن لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم » فيقول (ومن تزوج امرأة ولها إبنة كانت الإبنة فى حجره ودخل بالأم مع ذلك وطىء أو لم يطأ ، لكن خلا بها بالتلذذ ، لم تحل له ابنتها أبدا ، فإن دخل بالأم ولم تكن الإبنة فى حجره ، أو كانت الإبنة فى حجْره ولم يدخل بالأم فزواج الإبنة حلال»[1] .

وهو يخالف الفقهاء فى أنه لا يشترط الدخول بالوطء ، بينما يشترط لتحريمها أن تكون فى حجره فإن لم تكن ساكنة معه فهى تحل له . فيفسر بذلك الدخول تفسيراً ظاهريا ، فالدخول فى نظره لا يعنى الوطء فقط وإنما الخلو بدون الوطء أيضا . وكذلك يفسر

(١) المحلى ٩ / ٥٢٧ ، « ٢ »

«فى حجره » تفسيرا ظاهريا فقوله تعالى (فى حجوركم) سيق مساق الحض على الامتناع ، أى كونها كابنة (وفى بيتها لا ترخى بينهما الأستار ولا يحجب عنها ولا تحجب عنه كابنة وما يكون حالها كذلك لا تحل له ، ولذا صرح القرآن بحال الحل بعد هذين الوصفين فقال (فإن لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم) وليست هذه صورة الحلال فقط بل معها الأخرى وهى ألا تكون فى حجره لم يذكرها سبحانه ، فكان ذلك دليلا على أنها ليست حلالا)[1] .

لم يوفق ابن حزم هنا ، فى عملية الإرجاع ، إرجاع النص إلى حقيقته ، مثولا بظاهرية بدت لا تعى أو كأنها لم تفهم كلام العرب فى المجاز والتشبيه والتوليد وما وراء الألفاظ المنطوقة من معان .

(٤) يسقط ابن حزم رغم أنفه فى الرأى مخالفا مذهبه فى الاعتماد على نص واضح أو دليل من نص واضح ، حين يشدد فى منع التفريق بين الزوجين للعيوب ، وهو يقول « كل هذه آراء فاسدة ، إنما هو النكاح كما أمر تعالى « فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان » إلا أن يأتى نص صريح فيقف عنده ، ويقرر ابن حزم أن الزوج أو الزوجة إن اشترط أحدهما السلامة من العيوب فوجدها على غير الشرط فإن النكاح ينفسخ من تلقاء نفسه لأنه تبين أن المعيب غير المعقود عليه ، فيفسخ العقد من غير اختيار أحدهما «فإن اشترطا السلامة فى عقد النكاح فوجد عيبا أى عيب كان فهو نكاح منسوخ مردودا لا خيار له فى إجازته ولا صداق فيه ولا ميراث ولا نفقة دخل أو لم يدخل ، لأن التى أدخلت عليه غير التى تزوج ولأن السالمة غير المعيبة بلا شك ، فإن لم يتزوجها فلا زوجية

(١) أبو زهرة ٤٥٢ , «٣»

بينهما)[1] .فأين النص الذى اعتمد عليه فى ذلك ؟ هو نفسه لم يذكر نصا ، بل واشترط شروطاً غريبة لا معنى لها عندما قال « التى أدخلت عليه غير التى تزوج » فكيف يكون من تزوجها غير من دخل بها إلا إذا كان معتوها (!!) . (نعم قد يتبين أن الرضا لم يكن على أساس سليم ولكن لا لتغير موضوع العقد إنما لاشتراط شرط فيه منفعة)[2] .

كثيرا ما خرج ابن حزم عن النص - فما كان يمكن له التقوقع داخل النص - فيقوم بالقياس الذى رفضه ، والأمثلة كثيرة ، وتستطيع أن ترجع إلى آرائه فى المواريث والوصية وخلاف ذلك من أحكام . وأحيانا ما يكون النص مائلا لصالح اتجاه ما ، فنجده يشده شدا ناحية الرأى الذى تبناه بدلا من أن يتبعه فى اتجاهه الملائم ، ولك أن تنظر رأيه فى « العول » ورأى عمر بن الخطاب فيه ، فلابد أنك مقترب من رأى عمر ، والعول ما هو إلا عملية بسيطة .

دعنا نفهم أولا ماذا تعنى كلمة العول »(*) ؟

لقد ذكر القرآن الكريم أنه إذا توفيت امرأة عن زوج وأخت شقيقة وأم ، فإن الزوج يأخذ النصف والأخت الشقيقة تأخذ النصف أيضاً ، وتأخذ الأم بمقتضى النص ثلث التركة . وهى عملية حسابية مستحيلة ، لأنه كانت الشقيقة تملك مثلا ثمانى فدادين ، فإن لزوجها أربعة ولأختها أربعة ، فماذا يبقى لأمها وكان يجب أن تأخذ الثلث ؟ !

(١) المحلى ١٠/ ١١٥ .

(٢) «أبو زهرة ٤٥٩ .

(*) فيقال عالت الفريضة بمعنى ارتفعت وهو أن تزيد سهاما فيدخل النصان على أهل الفرائض . قال أبو عبيد أظنه مأخوذاً من الميل أن الفريضة إذا عالت فهى تميل على أهل الفريضة جميعا فتنقصهم . مختار الصحاح دار الجديد ١٩٨٧ م ص ٤٦٣ .

واجهت هذه المشكلة العملية الخليفة عمر بن الخطاب ، فقال «والله ما أدرى أيكم قدّم الله عز وجل ، ولا أيكم أخر ، فما أجد شيئًا هو أوسع من أقسم بينكم هذا المال بالحصص فأدخل على كل ذى حق ما دخل عليه من العول » .

- أى أن عمر أنقص من كل ذى حق جزءاً ، بمعنى أنه فى المثل السابق إذا كان للزوج أربعة أفدنة طبقا للنص القرآنى سيكون له ثلاثة وكذلك الأخت لها ثلاثة وللأم إثنان وهذا يساوى ثمانية (للزوج ٣ / ٨ , الأخت ٣ / ٨ , الأ ٢ / ٨) .

- رفض ابن عباس رأى عمر وقال : وأيم الله لو قدم من قدم الله عز وجل ما عالت فريضة ، فزفر عمر قائلا وأيها يا ابن عباس قدم الله عزوجل ؟ . قال : كل فريضة لم يهبطها الله عن فريضة إلا إلى فريضة فهذا ما قدم ، وأماما أخر فكل فريضة إذا زالت عن فرضها لم يكن لها إلا ما بقى فذلك الذى أخر[1] . وابن عباس يقصد هنا أن الزوجين والأبوين يرثون أبداً فى كل حالة ، فهذا ما قدم ، وأن الأخوات قد يرثن وقد لا يرثن وأن البنات قد لا يرثن إلا بعد ميراث من يرث معهن : فهذا ما أخر . بشكل عملى اقترح ابن عباس تقديم الزوج فأعطاه النصف بنص القرآن ، وقدم الأم وأعطاها الثلث بنص القرآن ، ثم أعطى الباقى وهو السدس للأخت باعتبار أن القرآن أسقط أحيانا نصيبها ، ولذا فإن فرض الزوجين والأم أقوى من فرض غيرهما .

فماذا كان رأى ابن حزم إذن ؟

لقد إنحاز إلى جانب ابن عباس فهل كان ابن عباس بجانب النص القرآنى ؟ وهل كان ابن الخطاب مخالفا للنص ؟ ا فى

(١) المحلى ٩ / ٢٦٤ .

الحقيقة اجتهد الإثنان ، وخالف الإثنان النص القرآنى ، لأنه لا يمكن تصور الإتفاق مع تلك العملية الحسابية وهى أن (واحد = نصف +نصف +ثلث) فالمخالفة أمر بديهى هنا . لكن لِمَ إنحاز ابن حزم إلى ابن عباس ؟

كان عليه أن ينحاز لأحدهما ، فليس أمامه طريق لعدم الإنحياز ، والنص نفسه يداهمه ويداهم ظاهريته مداهمة قاسية بلا رحمة . ولتبرير انحيازه يقول « إن الزوج نص عليه فى القرآن بما لا يقبل السقوط وهو يأخذ النصف فلا عبرة بالمخالف ، فإن قيل أن مثل هذا أيضاً يقال فى الأخت فقد نص على أن نصيبها النصف فتركه ترك لنص القرآن أجاب بأن القرآن أسقط أحيانا نصيبها ، فكان غيرها متقدما عليها ، فيعود الأمر إلى ما قرره ابن عباس وهو أن الزوجين والأم فرضهما أقوى من فرض غيرهما »[(١)] .

هنا يبدو إبن حزم انتقائيا فى منهجه وليس ظاهريا ، ويبدو قياسيا بشكل معاكس للنص ، واجتهاده (مع ابن عباس) إنتقاء لبعض النصوص وعدم إعمال لبعضها . بينما كان اجتهاد عمر بن الخطاب فى إنقاص أنصبة الجميع عملا من أعمال المساواة (النصية بالطبع) فهو لم يهمل طرفا من الأطراف . لقد كان عمر محتارا لا يدرى من يقدم ، فاقترب من روح النص بدلا من ظلم الأخت أو الأم مثلا .

فلماذا نشأت تلك الحيرة ؟ ! النص فى الحقيقة مدعاها ، والبحث عن ملابساتها أمر يحتاج بحثا من نوع آخر ، فالاجتهاد - رغم وجاهته - يرتبط هنا بأرض الواقع العملى ، وقد يختلف فيه اتجاه عن إتجاه آخر ، فقد يرى هذا العدل فى جانب ويراه الثانى فى

(١) أبو زهرة ٥٠٣ .

الجانب المقابل . بينما يصبح البحث عن الموضوعى وراء نزول النص بهذه الكيفية المحيرة أمر مختلف وله حدود نعتقد أنها تختلف عن حدود ذلك الاجتهاد . فالنص قد جاء فى حالات محددة لم تستوعب بالكامل كل الظروف والاحتمالات فى الإنجاب والوفاة مما خلق صعوبات ومعضلات عملية كان لابد من الاجتهاد فيها خارج حرفية النص ، فاجتهد عمر وهو لم يخرج كثيراً عن روح النص ، بينما عمل إبن حزم وابن عباس على بتر أجزاء من النص لصالح إجتهادهما . ولتأكيد هذا الأمر ، أى حالات النص القرآنى فلتقرأ أجزاءً من الآيات التى تتعلق بالقضية المطروحة :

١ - ولكم نصف ما ترك أزواجكم إن لم يكن لهن ولد فإن كان لهن ولد فلكم الربع مما تركن . « النساء ١٢ » .

٢ - وإن كان رجل يورث كلالة أو امرأة وله أخ أو أخت . . . « النساء ١٢ »

٣ - يستفتونك فى الكلالة قل الله يفتيكم فى الكلالة إن امرؤاً هلك ليس له ولد وله أخت ، فلها نصف ما ترك « النساء ١٧٥ » .

٤ - فإن لم يكن له ولد وورثه أبواه فلأمه الثلث . . « النساء ١١ » .

الأولى تخص ميراث الرجل من زوجه المتوفاة ، والثانية تخص الكلالة فى حالتى الذكر أو الأنثى ، وهى فى حالة العول الأخت ولها النصف . والثالثة تخص ميراث الأم من الأبناء عموما ذكورا أو إناثاً .

إنَّ تنوع الاحتمالات لابد أن يوقع الجميع فى (فخ) الاجتهاد . ذلك الفخ الذى سقط فيه إبن حزم فأخرجه رغم أنفه من حدود ظاهريته ، تلك التى عرضنا بعض الأمثلة لنكشف النقاب عن

بعض النقاط فى حدود الموضوعية أو حدود الأدلجة فى المنطق النصوصى لابن حزم .

خلاصــة

تتبادر للذهن أسئلة عن علاقة قراءات محدثة ، كقراءات كل من الجابرى وأركون ، وابن نبى وسيد القمنى ، وهم معاصرون لنا ، بقراءات قديمة للمعتزلة أو للشافعى أو لابن حجر وابن حزم ، وهم قدماء بعداء عنا ؟ بل وما هى العلاقة بين الإمام الشافعى وبين المعتزلة ؟ ! وبينهما بون شاسع فى مسألة العقل والنقل ، وبين مالك بن نبى كمجتهد ، والجابرى والقمنى وأركون كناقدين ؟ ! وقد يمتد السؤال إلى علاقة ذلك بما قدمناه فى مدخلنا عن إشكالية المنهج فى معالجة « النص الدينى » ؟ .

وهى أسئلة تحتاج للإجابة أو لعدة إجابات ، سنحاول هنا أن نتعرض لبعضها . ونبدأ من السؤال الأخير ، حول إشكالية المنهج ، وهى إشكالية قديمة جديدة ، ازدادت حدتها هذه الأيام ، وطرحت على ألسنة كثير من الدارسين المعاصرين ، بحثا عن أدوات علمية جديدة تتعامل مع النص الدينى بمعقولية أكبر ، وبمحاولة اقتراب أعمق من حدود «العلمية» . ولكن هذه الإشكالية ما زالت قائمة ، لأن الذين تعرضوا لها - ونحن منهم - اكتفوا بالدعوة إلى التصدى

لها ، ومن حاول - عملياً - أن يغوص فى متاهاتها ، استطاع أن يصل إلى عدة نصوص محدودة تقف على هامش النصوص التراثية دون الولوغ فيها وإشراع المجداف للسباحة من أول الشاطىء ، دخولاً إلى المياه فى العمق ، وليس هذا بالطبع تقصيراً منهم ، وإنما هو طبيعة كل بداية . فعندما بدأ « طه حسين » منذ أكثر من نصف قرن ويزيد كتابه « الشعر الجاهلى » توقفت المحاولات ، ثم عادت مرة ثانية فى كتابات « الجابرى » ، « حنفى » ، « أركون » ، « نصر حامد أبو زيد » وغيرهم فى العشرين سنة الأخيرة ، فى مواجهة لحالة « المد الأصولى » ، التى تشبه الهجمة المباغتة ، على ما أنجزته الحركة النقدية وحركة التاريخ طوال هذا القرن ، ولذا ارتفع صوت الحركات النقدية ، ولكنها ارتبطت فى معظمها بنزعة ممالأة أيديولوجية ، وإن نامت فى حضن مناهج علمية حديثة سواء فى اللسانيات أو علم النفس أو علم الاجتماع أو السياسة . فلم تتجاوز حالة النص الأسطورى إلى حالة (النص الموضوع) الذى يرتبط بعلاقات ولحظة إنتاج النص ، بدل أن تقوم بعملية لغوية فوق عملية لغوية أخرى ، فوق عملية لغوية ثالثة ، فى سلسلة لا تنتهى ، لتأخذ أبعادا مغايرة عن أبعاد النص الأصلى فبدت مراوغة وانتهازية ومخادعة ، وإن هدفت - فى الحقيقة - إلى غير ذلك .

وهنا بالضبط تكمن الإجابة عن الأسئلة المطروحة ، حيث أن الذين وفَّقوا وصدقوا ، والذين نقدوا وفحصوا ، إلتقوا فى النهاية فى خانة من المراوغة (البَعْد لغوية) إنْ جاز التعبير الذى قال به «رولان بارت » ، وهذا حينما قاموا بفعل الكلام على الكلام فحمَّلوه دلالات أخرى ونقلوه خطوات مختلفة عن الخطوات التى مشاها لحظة قيامه الأصلية منذ قرون بعيدة .

وعندما تعرضنا للقراءة الجابرية ، أو للقراءة المعتزلية أو للقراءة

الأركونية ، كنا ندرك الفخ الذى يمكن أن نقع فيه عندما تستقطبنا حلاوة المعقولية المعتزلية ، أو الحماس الأركونى لإلغاء النسخ غير المنسوخ - إن جاز التعبير - أو لعمليات تشريحه المنهجي من دائرة خارج التراث ، أو التسلل الجابرى للعلاقات البنيوية فى النص . وهذا الفخ هو ما قصدنا إلى تبيانه فى كل مداخلاتنا حول هذه القراءات ، وهو فخ من شكل مختلف عن فخ أصولى آخر للإمام الشافعى أو الإمام الحافظ ، لم يختف تحت التراب جيداً وكان من السهل اكتشافه ، ولكنه مع الجميع فخ أيديولوجى على كل حال .

إن كنا لم نستطع أن نتخطى حدود القراءة إلا ببعض تطبيقاتنا العملية ، فحجتنا فى ذلك ، أن المهمة صعبة ، وأصعب من إنجاز رأس واحد أو منهج واحد ، وهى تشبه فى دعوتها دعوات الاتجاه النقدى بالتجربة الفعالة على كل نصوص تراثنا .

إن التوفيقية الأصولية ، لم تختلف كثيراً عن التوفيق النقدى ، عند التعرض للجانب الأيديولوجى ، لأن فى كليهما فكرة مسبقة أو قناعة وثوقية أو يقينا يجب تأكيده عبر العمل اللغوى . والخلاف فقط ، فى حلاوة تجريب الأدوات العلمية الجديدة .

حقاً ، لقد وصل التقدم فى اللسانيات آفاقاً لم تكن متاحة من قبل ، ومع هذا لم تطبق على نصوصنا التراثية - لأسباب كثيرة ندرك معظمها وأهمها سلطة النص القاهرة - وذلك على الرغم من أن القرون الهجرية الثلاثة الأولى ، لم تترك وسيلة أو طريقة إلا وطرقتها فى التعامل مع مثل هذه النصوص ، وأنتجت هى نفسها غابة معبأة بالنصوص ، حفزّها فى ذلك القرآن الكريم ، الذى استنهض داخل النفسية العربية شعور التحدى اللغوى ، ذلك الذى امتد فيما بعد إلى كل انجازات علم الكلام اللغوية ، ولم يتوقف إلا بانهيار (الحضارة) العربية الإسلامية .

وهذا ما دعا أركون نفسه للقول بأن اللجوء إلى « المكتسبات الجديدة فى اللغويات ، لتحديد مفهوم كلام الله ، فإنما يعنى تطبيق موقف ثابت فى الكفر العربى الإسلامى ، وبالرغم من ذلك ، فإن « للمنهجية اللغوية الحالية قيمة تطلع فكرى . إنها تنفى تدخل أية مصادرة مسبقة كلامية أو فلسفية »[1] .

هكذا يضع أركون يده على ما قصدناه من كل تعرضنا لهذه القراءات . وهو أن الأمر لا يقتضى فقط ، استخدام المكتسبات المنهجية الجديدة فى اللسانيات وغيرها ، بل وإعمال الفكر أيضاً فى كل المصادرات والمحاذير المسبقة التى تقف عقبة أمام تحركنا ، أى شروط نفض الخوف عن المعالجة الجريئة ، فلكل تجربة مخاطرها العلمية « والسلطوية » ، وفى كل مخاطرة عثراتها . وهذا الشرط قد يأخذ أشكالاً متنوعة وأدوات متباينة ، لأن حجم المخاطرة هو ما دعا أركون لأن يقول « وإنَّ الذين يزعمون السعى لإرجاع نص حر «غير منتظم » - يقصد القرآن - نص يتفجر بين آلاف من وحدات نصوصية ارجاعه إلى عرض منهجى تصورى خطى ، إنما يقعون فى تناقض لغوى سمج ، فلا يمكن نقل كلام ذى بنية أسطورية ، إلى مجرد كلام دال ، بدون إفقار قصى لجملة معقدة من المفاهيم ، ومن الضرورى ، كما قلنا ، المرور بالتحليل الأدبى الذى يفترض هو ذاته دراسة علمية لدلالات كلام دينى . . »[2] .

إنَّ اللاخطية التى تبع من مستويات النص المختلفة هى التى تحتم استخدام أدوات متعددة للمعالجة ، منها المعالجات الأدبية واللغوية . وتقتضى التعامل مع البنى الأسطورية بعلوم قد تدخل فى باب

---

(١) أنظر محمد أركون . الفكر العربى . ترجمة عادل العوا . ط ٤ ، ١٩٨٦ م ص ٣٣ .

(١) نفس المصدر .

الأنثرولوجيا والإثنولوجيا والتاريخ . . إلخ . ونحن لا نريد أن نكرر ما قلناه سابقاً عبر صفحات هذا الكتاب ، وإنما لنؤكد على أننا لم نجد فى كل المعالجات النقدية المتعاملة مع النص الدينى ، إلا توظيفاً أيديولوجيا للنص استند على أدوات علمية ، لكن النتيجة الأخيرة جاءت أيديولوجية مخلصة تمام الإخلاص للتصورات المسبقة ، وقد يكون السبب فى ذلك ، أنه لا يوجد فى التاريخ الإنسانى نص برىء أو محايد .

يعترف بهذا د . الجابرى فى كتابه « نحن والتراث » حيث يقول « تبقى مسألة ما إذا كان ينبغى الذهاب بالتحليل الابستمولوجى ، أقصى مداه ، والانصراف بالتالى عن القراءة الأيديولوجية . وعلى الرغم من أننى أدرك بعمق الأهمية البالغة التى يكتسبها التحليل الابستمولوجى ، بالنسبة لوضعيتنا الفكرية والثقافية الراهنة ، وبالتالى بالنسبة لتحديث العقل العربى ، فإنى لا أتصور كيف يمكن السكوت عن المضمون الأيديولوجى فى فلسفة جعلت كل همها توظيف المادة المعرفية التى قدمتها لها الفلسفة اليونانية . . فى أهداف أيديولوجية ؟ ! . ألم تكن إشكاليتها الرئيسة إشكالية أيديولوجية بالأساس ؟ إشكالية التوفيق بين النقل والعقل ؟ بين الدين والفلسفة ؟ بين ما لله وما لقيصر . . بين الشاهد « الدنيا » والغائب « الآخرة » ، ثم هل يمكن الادعاء بأن قراءة ما تصدر عنا نحن العرب المعاصرين يمكن أن تكون متحررة من الهاجس الأيديولوجى ؟ ألسنا نصدر فى تصورنا للماضى عن حاجات فى الحاضر ؟ ! وهل يمكن الادعاء بأن هذه الحاجات ليست أيديولوجية ؟ لقد سبق أن صرحنا بالطابع الأيديولوجى لقراءتنا ونحن نؤكد هنا مرة أخرى أنه لأفضل ألف مرة أن نحاول قراءة أيديولوجية تريد أن تكون واعية ، من أن نستمر فى قراءة أيديولوجية غير واعية ، قراءة

مزيفة مقلوبة »[1] .

هكذا يقـول الجـابرى مع سـبق الإصـرار والتـرصـد بـالقـراءة الأيديولوجية . فالقراءة الأيديولوجيـة الواعية والقراءة الأيديولوجية غيـر الواعـيـة لاشك مـخـتلفـتـان ، لـكن القـراءة المعـرفـيـة أو الابستـمـولوجيـة هـى القـراءة الوحـيـدة القـادرة على فـعـل التـراكم التاريخى وتلبية حاجات التقدم الحقيقية ، لأن فى الأيديولوجيا - وأيا كان وعـيها - قـصور اللـحظة وعجز سيادة العقلانية على الحياة العربيـة . الأيديولوجية مشروعية الشعار السياسى ، لكن مشروعية العلم جذرية فى استنهاض الحاضر من أجل المستقبل على أساس مضىء ، إنْ أردنا حقاً ألا ينهدم هذا الأساس فى مواجهة أول أزمة .

لكن النفاذ إلى عمق هذا النص ، يحدد كيف أن السلطة النصية تثقل بكاهلها أى محاولة علـمية إبستمولوجية ، وهنا تقوم سلطة النص التـاريخيـة والروحية والنفسيـة ، بارجـاع ذلك الخط إلى نقطة الأيديولوجيـا مـرة ثانيـة ، وهو المحتوى نفسـه الذى قـال به أركـون ، ولكن السؤال الآن هل الأيديولوجيا حالة جبرية لا مناص منها؟ ! ألا يستطيع العلـم أن يزاحـمها ولو بـخانة ضيقة اليوم قد تتسع فيـما بعد؟ ! .

---

(١) الجابرى . نحن والتراث . ط ٥ , ١٩٨٦ , المركز الثقافى العربى . المغرب . ص ٧ .

القسم الرابع

حدود التأويل

حـــدود التأويـل

« العقل لا يحتاج إلى أجنحة يجب
ثقال العقل بالرصاص »
« بيكون »

١ - فى التأويل

يقول « ابن عربى » ((اعلم أن كل مُتلفظ من الناس بحديثه فإنه لا يتلفظه حتى يتخيله فى نفسه ويقيمه صَورة يعبر عنها ، لا بد له من ذلك . . وإذا كان هذا ، وكان ما يتخيل يعبر كالرؤيا ، كذلك يعبر كل كلام ويتأول ، فما فى الكون كلام لا يتأول . . وكل كلام فإنه حادث عند السامع ، فمن التأويل ما يكون خطأ عن مراد المتكلم ، وان كان التأويل إصابة فى كل وجه ، سواء أخطأ مراد المتكلم أو أصاب . فما من أمر إلا ويقبل التعبير عنه ، ولا يلزم فى ذلك فهم السامع الذى لا يفهم ذلك الاصطلاح ولا تلك العبارة . . والتأويل عبارة عما يؤول إليه ذلك الحديث الذى حدث عنده فى خياله (المتلقى) ، وما سمى الإخبار عن الأمور « عبارة » الا لكون المخبر يعبر بما يتكلم به ، أى يجوز بما يتكلم به من حضرة

نفسه إلى نفس السامع ، فهو ينقله من خيال إلى خيال ، لأن السامع يتخليه على قدر فهمه ، فقد يطابق الخيال الخيال ، خيال السامع مع خيال المتكلم ، وقد لا يطابق . فإذا طابق سمى فهما عنه وإن لم يطابق فليس بفهم . ثم المحدث عنه قد يحدث بلفظ يطابقه كما هو عليه فى نفسه ، فحينئذ يسمى عبارة وان لم يطابقه كان لفظا لاعبارة لانه ما عبر به عن محله إلى محل السامع))[1] .

بينما يفهم «ابن رشد » التأويل باعتبار أنه « إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية ، من غير أن يخل فى ذلك بعادة اللسان العربى فى التجوز من تسمية الشىء بشبيهه أو سببه أو لاحقه أو مقارنة أو غير ذلك من الاشياء التى عددت فى تعريف أصناف الكلام المجازى »[2] .

إن الفعل فى اللغة فى نظر ابن رشد هو معنى التأويل ، إعتمادا على إنفتاح البنية اللغوية العربية لجميع الاسئلة ، وذلك دون أن تخل تلك الاسئلة بحدود الدلالات التى تحملها هذه البنية ، فإن قلنا - مثلا - إن الرسول قال (لم يؤمن من لم يأمن المسلمون من لسانه ويده) فإن وراء « النفى القاطع » هنا فى « لم » نفى نسبى ، لانه يعنى ليس بمستكمل الإيمان . وهذا شبيه بالقول (لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه) أو (لا إيمان لمن لم يحج) أى لاكمال إيمان ، والناس يقولون (فلان لا عقل له) يريدون ليس بمستكمل العقل . ومثل ذلك ما ذكره ابن رشد عن المجاز ، فاللغة تحمل وجهين مؤكدين ، وجها ظاهرا وآخر باطنا .

بينما يعتبر ابن حزم أن التأويل هو انحراف عن النص وعن صورته الحقيقية ، وهو تجاهل للنص وللحقيقة فى آن واحد ،

---

(١) ابن عربى . الفتوحات المكية ٢ / ١٨١ .

(٢) ابن رشد . فصل المقال . من كتاب فلسفة ابن رشد . دار الآفاق الجديدة بيروت ١٩٧٨ م ص ٢٢ .

فاللغة عنده مكتملة ومطابقة لذاتها ولا تحتاج للبحث عن ظاهر أو باطن ، فللنص الدينى كما يرى وجه واحد ، لأن رؤيته من جوانب أخرى سيبتعد به عن حقيقته الفعلية(١) .

هذا ويقول « السهروردى » « وفرق بين التفسير والتأويل ، فالتفسير علم نزول الآية وشأنها وقصتها وأسبابها ، وهذا محظور على الناس كافة القول فيه إلا بالسماع والأثر . أما التأويل فصرف الآية إلى معنى تحتمله إذا كان المحتمل الذى يراه يوافق الكتاب والسنة ، فالتأويل يختلف باختلاف حال المؤول . . من صفاء الفهم ورتبة المعرفة »(٢) . فالفعل اللغوى فى نظر « السهروردى » هو أمر يتعدى اللغة لذات المؤول ويختلف تبعا لحالته من صفاء الفهم ورتبة المعرفة ، ولذا يصب التأويل فى خانات إحتمالية ، لأن الذات المؤولة ليست ذاتا معرفية فقط ، بل هى أيضا ذات إجتماعية وبنية نفسية ، فكما للتأويل عناصره الموضوعية الكامنة فى البينة اللغوية ، كذلك له عناصره الذاتية المرتبطة بالشخصية الفردية والاجتماعية التى تقوم بهذه العملية .

التأويل قد يكون خاضعا لعملية حرف ، أى حرف الكلمات عن معناها الأصلى لتؤدى معانى جديدة توافق إحدى القناعات . وقد يكون استنباطا لمعان غير المعانى الظاهرة من النص المنظور فيه ، أى البحث وراء السطور عن معان جديدة لم تتضمنها القراءة الأولى . وقد يكون مجرد تفسير حتى لظاهرية النص ، أى لأول معان تأتى إلى الذهن بمجرد النظر ، وهى تلك المعانى أو الدلالات الاتفاقية المباشرة بين كل مجموعة بشرية فى خطابها المسموع أو

(١) أنظر Ben Salem Himmich : **La Formation Ideologique de l'islam** ED. Anthropos. 1980. PARIS PP . 135 - 136 .

(٢) أبو النجيب السهروردى . عوارف المعارف . دار الكتاب العربى ، ١٩٦٦ ص ٢٥ - ٢٦ .

المقروء أو المكتوب . وهو بهذا المعنى يُشمل مجرد الشرح ، إلى أن ينتهي في الجانب الآخر بالانحراف بالكلمات عن دلالاتها الظاهرية ، أى ما تؤول إليه الكلمات المرصوفة في ذهن المتلقى باعتبار الفعل « آل » أى انتهى إلى نهاية . لكن الفعل « أوّل » تبدو داخله القصدية ، أى الفعل الإرادى لممارسة عملية النظر في الخطاب ، وليس مجرد تلق عفوى ، ثم ما أدى به هذا التلقى في فهم الناظر ، وإنما هو يتخطاه بإضافة فعل مقصود يقوم به السامع أو القارىء أو المتلقى ، ليضيف إلى المعنى الظاهر عنصرا آخر تخفيه لحظة التلقى الأولى ، ولذا استخدم مفهوم التأويل باعتباره مرحلة أعمق من مجرد الشرح والتفسير ، فالمؤول « سيلغى ظاهر الخطاب لكي يمتلك ما يعتبره باطنه[(١)] . فالمتلقى (الذى يؤول لا يستطيع اكتشاف مقاصد خطاب « الملقى » الشىء الذى يثير فيه إرادة ما نحو فهم ذلك الخطاب . إن التأويل لا ينظر للخطاب في مباشرته وبداهته ، بل يعتبره خطابا مبهما غامضا أو خطابا عائقا أمام عملية التواصل . ولذلك كان التأويل يحول خطاب الملقى إلى إشكال لكى يسائله ويستنطقه[(٢)] .

إن تلك الاشكالية التى يواجهها المتلقى عند النظر في أى خطاب ، لا ترتبط فقط بطبيعة المواقف أو الآراء التى يطرحها الخطاب ، وإنما ترتبط أيضا ببنية اللغة ، وهى تلك البنية المفتوحة على الدوام لأية أسئلة كما أشرنا لذلك فى موضع سابق ، وقلنا إن اللغة الانسانية تظل باستمرار قاصرة عن الاتحاد النهائى بماهية الأشياء والإنسان ، ويظل يتبعها كظلها حاجز من عدم الدقة النهائية

(١) أنظر دراسة «منصف عبد الحق» اللغة وإشكالية التأويل عند محيي الدين بن عربي . مجلة الوحدة . الرباط ٩/ ١٩٨٩م ص ١٢٨ .

(٢) المصدر السابق نفسه ص ١٣٨ .

أو عدم الاكتمال باعتبار تبعيتها للإنسان والطبيعة ، وباعتبار إنفصالها أيضا عنهما إنفصالا لا يمكن إلغاؤه ، وإنما يمكن تقليل مساحته أو توسيعها طبقا لطبيعة التطور فى موازاة تطور اللغة ومواكبتها لحجم التغيرات الحاصلة فى الحياة . وهنا تبدو الاشكالية لغوية أو « ايديولوجية » بحكم اللغة ، أو بحكم تبن لفهم ما أو لموقف ما من المواقف الاجتماعية أو الفكرية .

بالإضافة إلى هاتين الاشكاليتين ، نرى إشكالية ثالثة تخص التأويل ، وهى محاولة فهم المتلقى لخطاب ما فى إطار لحظته التاريخية فى ارتباطها بلغته ، وبذات الباعث للخطاب أو الملقى ، وأيضا فى إطار الاحتمالية الكامنة فى هذا الخطاب ، أو ما يمكن أن يطرحه فى اتجاهات مختلفة ، ثم محاولة الوصول إلى موضوعيته الخاصة . بمعنى آخر هى إشكالية البحث عن الموضوعية الخاصة لأى خطاب ، وهى لا شك ستعتمد على إشكالية اللغة وإشكالية الموقف أو الأيديولوجيا وراء هذه النصوص .

لكن هذه الاشكالية ستظل باستمرار (ملوثة) بالأيديولوجيا ما دامت اللغة إنسانية ، وما دام الناس كائنات إجتماعية ، ومع هذا فنحن نعتقد أنه بالامكان - لحد كبير - حل هذه الإشكالية حين يتم حصر حدود التأويل بشروط التاريخ والجغرافيا والبشر واللغة . . الخ ، ورؤية كل العناصر فى إطار حركيتها وعلاقاتها ، وليس فى ظل سكونها ، وفى حالة غليانها لا فى حالة ركودها ، أى فى أقصى لحظات فوضاها المحكومة المشروطة ، لأنه عند تثبيت عناصرها بعد رؤيتها فى حركيتها وتفاعلها ، سيكون من السهل بعد ذلك الوصول إلى مركز موضوعيتها أو بالقرب من ذلك المركز والدخول إلى (تخوم العلم) ، وبمعنى مختصر ، محاولة (علمنة) تلك العملية التى تبدو كأنها أيديولوجية مائة بالمائة ، أو محاولة

تأويل علمى للتأويل الأيديولوجى .

هكذا يأخذ التأويل كينونتـه من البناءات اللغوية والنفسية والاجتماعية ، ومن البحث الموضوعى أو تأويل التأويل إن جاز التعبير .

***

٢- وظيفة اللغة

ترتبط الوظيفة المرجعية للغة (بالتركيب اللسانى الدال على ما هو دال عليه بموجب الاصطلاح ، ولذلك يتسنى أن نتصور إمكانية تبدل التركيب اللغوى ، مع بقاء المدلول عليها دون أن تتبدل . ويحدد القاضى عبد الجبار أن الصيغة الاعتباطية - أى تلك الصيغة الالزامية التى اصطلح عليها الناس - فى انتظام عناصر الكلام ، هى المقوم الأساسى فى الظاهرة اللسانية مطلقا . وتلك الالزامية الدلالية لا ترتبط باقتضاء منطقى ، كما أنه ليس من دال فى ارتباط بمدلوله ، بأولى من أى آخر يمكن أن يقوم بدله)[١] .

إن هذه الوظيفة المرجعية هى الكفيلة بأن تخرج الكلام من (حد العبث ، لأن الشيء يجب أن تكون فيه فائدة سوى ما يقع من الفائدة بالاخبار عنه) على حد تعبير القاضى عبد الجبار فى «المغنى» ، حيث يقول بأن « دلالة الكلام موجودة فى ذاته قبل كل شيء دليل على ما يتضمنه . . . » ولولا ذلك لما صح أن تعرف فائدته ، لأن ما يمنع أن يصح كونه دليلا ، يمنع أن يكون له معنى[٢] .

ومع هذا تلعب « الأدلجة » دورا رئيسيا فى عملية التحول من الوظيفة المرجعية إلى الوظيفة الانشائية للغة ، وهى الوظيفة التى

(١) نظر كتاب التفكير اللسانى فى الحضارة العربية . د . عبد السلام المسدى . ص ١٠٧ ، وما بعدها

(٢) المصدر نفسه . ص ٣٤٢ - ٣٤٤ .

تقوم أساسا على مغايرة وحدوية البعد الدلالى ، حيث تتحول سمة الكلام بصفة عرضية إلى تعدد الأبعاد ، فتصبح حدثا لسانيا قابلا لأكثر من قراءة واحدة نتيجة لقيمته المتعددة ، وهو ما يمكن التعبير عنه بثنائية الدلالة أويتعددها[(١)] .

تتجاوز وظيفة اللغة كونها أداة تواصل اجتماعية بين البشر أو كونها تعبيرا بيولوجيا ، عن بنية الإنسان التشريحية والعصبية ، تلك التى يقول عنها « ويستن لابار » فى كتابه (الحيوان البشرى) ، بأن العمليات الرمزية تنبع من التركيب الجسدى البيولوجى أو تحقيق المنافع العضوية للبشر[(٢)] . تتجاوز اللغة هذا التعبير ، لتتموضع كوجود خاص خارج الإنسان ، وإن لم تفقد خيوطها به ، ولا يمكن أن تنفصل عنه . وعندما تختل وظيفة اللغة ، تختل طاقة الإنسان ، لأن الوجود الذاتى للفرد يفقد معالمه عندما تفقد الكلمة معالمها ، فلولا « الكلام » (لم تكن تتعدى فوائد العلم عالمه ، ولا صح من العاقل أن يفتق عن أزاهير العقل كمائمه ، ولتعطلت قوى الخواطر والأفكار من معانيها ، واستوت القضية فى موجودها وفانيها . ولكان الادراك كالذى ينافيه من الأضداد ، ولبقيت القلوب مقفلة على ودائعها ، والمعانى مسجونة فى مواضعها ، ولصارت القرائح عن تصرفها معقولة ، والأذهان عن سلطانها معزولة)[(٣)] . هذا بالضبط ما يقصده « رولان بارت » فى كتابه « الأساطير »[(٤)] عندما يتحدث عن (اللغة – الموضوع) ، ليس لأن (اللغة – الموضوع)

(١) المصدر نفسه . ص ٣١٦ – ٣١٧ .

(٢) أنظر مجلة عالم الفكر . الكويت المجلد ١٥ العدد ٤ / ١٩٨٥ م . وأنظر أيضاً « وستن لابار » فى دراسته الخيال والرمز . رؤية بيولوجية . من كتاب سحر الرمز . من ترجمتنا . دار الحوار – سوريا ١٩٩٤ م .

(٣) عبد القاهر الجرجانى . أسرار البلاغة فى علم البيان ص ١ .

(٤) أنظر Roland Barthes : **Methologies** . PP . 109 - 159.

ذات بعد واحد ، وإنما ترتبط عملية إنتاج لغة ما بموضوع محدد ، أى تحديد دلالاتها فى ارتباطها بموضوع معين . قد تتنوع الأشكال اللغوية عن هذا الموضوع ، ولكن هناك موضوعا واحدا لا يتعدد ، وهذا عكس اللغة (البعدية) أو « ما بعد اللغة » ، أو لغة اللغة Metalanguage على حد تعبير « بارت » ، الذى يدعوها باللغة الاسطورية ، تلك التى تتعطل فيها « اللغة - الموضوع » ، أو ما يمكن قوله - مجازا - المسلمات الأولية ، أو الدلالات الأصلية الاعتباطية arbitrary ، عندما يحدث الكلام على الكلام ، فيحوله ، حينما يتسلط العقل على تنظيم أجزائه ، وعندما ترتبط مقولة المواضعة بمفهوم القصد الذى يستنزف طاقة الكلام الحلزونية ، فيبتعد بها عن شبكة المواضعات الأساسية التى بدونها يتعذر الكلام .

وانطلقت اللسانيات المعاصرة من الوظيفة المرجعية للغة ، لتنتهى إلى أن تلك الوظيفة لم تعد كما كانت فى السابق مجرد محاكاة طبيعية لأصوات الطبيعة وكائناتها ، أو مجرد اصطلاح أو اتفاق بين البشر ، تأسس ولم يتطور ، فهذا الاتفاق قد تغير مع تطور اللغة ذاتها ، وتطور العلوم والرموز اللغوية وتشعبها ، واخضاع كل العمليات اللسانية من لغة وكلام وتعبيرات ، إلى عمليات منهجية لا حصر لها سواء عبر تفكيكها أو بنائها من جديد ، أو على حد تعبير « جاك دريدا » « ليست هناك نصوص منهكة أبداً ، ولا هناك نصوص قتلت بحثاً . . » فحالة السكون ، ما هى إلا حالة نسبية ترتبط بحالة حركة منتظمة ، الرغبة فيها الوصول إلى ما يسميه «بارت » « اللغة الموضوعية » وليس أكثر من ذلك ، ففى عرف دريدا» أن هذه الحالة المنتظمة لا تدل على الطبيعى ، وإنما هى حالة نصطنعها ، لكى ننظر فى نص «لأنه ليس أمامنا من بديل سوى

القبول بفكرة الدال / المدلول/ الدلالة . على الأقل فى هذا العصر ، حيث « لا وجود لدليل متعال ، ولا يمكن الفصل بين الدال والمدلول إلا ميتافيزيقيا . . فعندما نضع على العكس من ذلك ، إمكانية مدلول متعال موضع الشك ، وعندما نعترف أن المدلول هو أيضاً فى موضع الدال ، فإن التمييز بين المدلول والدال - الدليل ، يصبح فى جذره إشكالياً[1] . هنا يبدو التفكيك « الدريدى » - لأول وهلة - وكأنه خلق لحالة الفوضى اللغوية ، وفى الحقيقة لا يتعلق الأمر بإرادة «دريدا» بقدر ما يتعلق بكشفه لنسبية الدلالات ، لأنه « لا يعمل عنصر ولا يدل ولا يأخذ معنى أو يعطيه ، إلا بإحالته إلى عنصر آخر ، ماض أو حاضر فى إطار اقتصاد آثار . فكل كتابة ، هى كل أثر مكتوب أو شفوى أو حتى تجريبى ، ولا يمكن لأى أثر أن يكون له معنى فى ذاته . إنه مأخوذ سلفاً ، فى شبكة غير محددة من السياقات الممكنة ، فحين « يتم الإعلان عن الآخر فإنه يُعَرض فى اختفاء الذات ، وإذا كان كل شىء يبدأ بالأثر ، فذلك لأنه ليس هناك بالخصوص أثر أصلى » ، فالنصوص لا تقبل القسمة التقليدية لمجرد دوال ومدلولات ، بل هى لعبة الانسجام (المستحيل) ، وهى لعبة تنتج الاختلافات وتولد الفوارق[2] .

يركز « دريدا » على حركة إنتاج التباينات اللغوية ، أى التقاط «الدلالات » فى حالة حركة قد تتغير فى أى لحظة ، لأن للغة تأثيرات مضللة ، تلك التأثيرات التى يمكن أن نراها فى القاموس :كلمة بكلمة ، تعريف بتعريف ، وتتعلق بكلمات أخرى عن طريق سلسلة من المتساويات أو المتشابهات ، وكل إحلال متزامن ، يتم تشريعه والاتفاق عليه . فاللغة تنتج الحشو دون برهة

---

(١) أنظر محمد الشيخ . مجلة دراسات عربية . دار الطليعة بيروت . العدد ٧ / ٨/ ١٩٩١ م .

(٢) نفسه .

زمنية ، تكون قادرة فيها على تثبيت أى مدلول تثبيتاً مطلقاً ، وهذا ما جعل « لا كان » يشرح حقيقة أن اللغة تثنى نفسها بسهولة فائقة ، لتأثيرات المعنى ، وأن المعنى يتأكد فقط مع مصطلحه الأخير أى عندما تتكرر سلسلة الدوال على المدلول فى حالة إنتاج المعنى ، ويحدث هذا فقط ، لو أن الكلام يمكن أن يثير معنى ثالثاً ، كشاهد على معناه الأول ، وهنا يرتبط المعنى بحالة تتعلق بسلسلة دالة تكتمل من خلال عملية إنتاجية ، ويمثل « لا كان » ذلك بمسامير التنجيد التى تتمركز فى الوظيفة الزمنية Diachronic للجملة ، التى ترتبط بالمعنى الاستعادى أو الارتجاعى فى إطار التاريخ أو الماضى ، ولهذا يخضع وحدات الدال لشرطين :

١ - لاختزاله إلى ملامحه التمييزية ، أى إلى الفونيمات (الصوتمات) Phonemes وهى لا تمتلك حالة ساكنة أو ثابتة ، ولكنها جزء من نظام آنى Synchronic عن طريقه يتم تمييز الأصوات واحداً بعد الآخر أو واحدا من الآخر فى لغة ما ، الحرف يُرى إذن ، باعتباره بنية الدال المتمركزة أو الموضوعة فى تحديد أو سياق ضرورى .

٢ - تتحدد الوحدات تبعاً لنظام مغلق يقوم على العلاقات بين الدوال .

وأدى هذا بـ« لا كان » أن يضع ضرورة لقوام (طوبولوغى) أى (دراسته موقعياً) أسماه (السلسلة الدالة) . وهذان الشرطان يشيران إلى أن فحص القواعد اللغوية يمكن أن يضىء المعنى فقط ، لو تأسس على العلاقات بين الدوال ، ولهذا اقترح مفهوم (الانزلاق الثابت) للمدلول تحت الدال ، وهو يكشف الخداع الذى يوظفه الدال كممثل للمدلول ، ففى سلسلة الدال يلح علينا المعنى ، ولكن لا يتكون أحد من عناصره فى المعنى الذى يكون فى هذه اللحظة قادراً ملحاً . . »[1] .

(١) أنظر . Rosalind Coward & John Ellis : Language and Materialism Lasted 1986 .

ولتـوضـيح هـذا أكـثـر ، يمكن أن نرجـع إلى « رولان بارت »[٢] عندمـا يحـدد العـلاقـات الثـلاث التـى تشـملهـا أى دلالة أو علامـة / عـلاقـة داخليـة تـربط الدال بالمدلـول ، ثم عـلاقـتين خـارجـيـتين ، أولاهما/ علاقة ضمنية تربط العلامـة بالإحتياطى النوعى للعلامات الأخرى التى تستخلص لتوصل بالخطاب . وثانيتهما / علاقة فعلية أو واقعـيـة ، تربط الدلالة بعـلامـات النطق الأخـرى التى تسبقـهـا أو تولدها « العـلاقـة الأولى هى عـلاقـة رمـزية ، ترى فى الأدب عـمـلاً يمثل عـلامة لحقيقـة تاريخية معـينة ، أما العـلاقـة الثانية فـهى علاقـة استـبـداليـة Paradigmatic تفـحص بنيـة السـرد وأشـكال الكـتـابة ، وتعنى اسـتـبـدال لفظة مكان لفظة من الكـلام ، عبـر رابطة إلزامـيـة مصطلحة فى روابط الدلالة اللغـوية فى جهـاز الخطاب ، أما العـلاقـة الثالثة فهى علاقة ركنية Syntagmatic تفحص البنية النوعية للعمل الأدبى ، والعـلاقـات الذاتيـة التـى تعطى مـعنى للعنـاصـر ، وهذه العلاقات الركنية تنفرد بأخف شحنات التـحكم والاعتباط ، وتنزع إلى الارتـبـاط بـجـدول فى جـهــاز الخطاب ، أى أن النظام الركنى يتمحور حول البناء والتأليف دون الأجزاء والوحدات . . »[٢] .

فـالكلام فى أصل تصـوره أو كـمـا أريد له أن يكون لكل مـدلول دال واحـد فى اللغـة ، وأن يكون لكـل دال مـدلول واحـد أيضـاً أى وحدوية البعد فـى الاستبـدال ، وهذه الأحادية هـى التى تحدد سـمة الاضطرار الدلالى فى الكلام ، حتى لكأن كل قطعة من كل خطاب تمثل صورة قصوى لنمط المواضعة اللغوية . . »[٣] .

هذا هـو الكلام أو اللغـة فى أصل تصـورهـا ، أمـا بعـد تـطور

---

(١) أنظر Roland Barthes : **Essais Critiques** . Ed . Seuil. paris. 1964 . pp. 206

(٢) أنظر / المسدى . مرجع سابق ص ٢٨٨ .

(٣) أنظر رولان بارت فى كتابه الأساطير ، من صفحة ١٠٩ – ١٥٩ .

اللغة ، فقد أخذت الدلالة تعددية الأبعاد ، ولم تعد سمة الاضطرار المرجعية هى الوحيدة التى تحكم شكل النص فى علاقته بمفهومه ، خاصة ون تعلق الأمر بنصوص تأخذ أبعاداً أدبية أو إبداعية .

أردنا هنا أن نعدد أشكال التثبيت ، وأشكال التفكيك المختلفة التى تقوم على العمل اللغوى وعلاقاته ، والتى تجعل منه حالة أشبه بالحالة الهلامية القابلة لأى تشكل ، أو إلى تشكلات متنوعة ، أى القابلة للتأويل عندما يتم الابتعاد بها عن دلالاتها ، سواء داخل العلاقات المختلفة فى الخطاب ، أو علاقات إنتاجه ، أو حتى فى حالة الارتباط بهذه الدلالات ، فليست هناك لغة بريئة ولا لغة محايدة ، وهذا ما يجعل (الأيديولوجيا) ضرورة بشرية .

فى نماذج النصوص التى سنعرضها الآن ، أخذنا الحد الأقصى ، الذى قد يصل إلى (السوفسطائية) ، لا لشىء ، إلا لنبين أن محدودية الدوال حقيقة ، وليس مغزى هذا أنه لا معنى لأى شىء ، أو أن اللغة مجرد عبث فى عبث . هذا لم نقله ، وإنما قلنا إن العلاقات القائمة فى بنية اللغة / الخطاب بكل أشكالها هى التى تحكم هذا المعنى ، ليس فى أى لحظة وإنما فى اللحظة التى تم فيها إنتاج هذا الخطاب ، أى علاقات إنتاجه ولحظة علاقات إعادة إنتاجه . وهنا ندعى بأننا نقترب من اللغة - الموضوع - Language Object التى تحدّث عنها « بارت » ، بدلاً من اللغة الأسطورية التى تخلق حالة طبيعية مصطنعة ، تنبنى على عمل التأويل الأيديولوجى .

إن التفريق بين هذين النوعين من اللغة ، كشف لحدود (العلم) من حدود (الأيديولوجيا) ، وهذا ما حاولنا أن نقوم به عند تعرضنا للنصوص السابقة ، وما سنقوم به الآن هو عملية مختلفة بعض

الشيء ، لعرض نماذج من بعض النصوص ، وبعض التأويلات التي أخضعت لها ، وذلك للتأكيد على أن حدود التأويل مطاطة وواسعة جداً .

ورغم أن الجميع يدّعون بأنهم ينطلقون من أرضية النص ، إلا أنك تشعر بأن النص في أيديهم مطية ، وبدلاً من أن يكون النص الذي بدأ منه المؤول هو الحكم ، يكون النص الذي آل إليه القول ، هو الغاية والمقياس .

في النص الأول بدأ الجدال بفكرة مؤداها ، أن (الله القادر على كل شيء) يكون (قـــادراً على الظلم) ، وأدخلت هذه الفكرة المتجادلين على لفظة « قادر » ، في ارتباطها بالمطلق الإلهي ، فقال البعض بالإطلاقية وشمول (قدرة الظلم) داخلها ، ولكن الله لا يفعله . ووقع البعض في محظور النسبي ، في علاقته بالمطلق الإلهي عندما قال (ابن قتيبة) « إنه لا يقدر على فعل ما علم أنه لا يفعله » ، ثم دخل الجدل مستوى ، استوى فيه الظلم بالعدل ، والقدرة بالعجز ، والقدرة بالعلم ، والكذب بالصدق . . ولأنه لا اتفاق في متناقضات (إفترق القوم على انقطاع كل واحد منهم وعجزه عن الانفصال عما ألزم على مذهبه . .)

فأي حدود هنا للغة ؟ ! وأي دلالة امتلكتها كلمة « قدرة » ؟ وعن أي معنى فيها ستتوقف؟ ! . . إنَّ خروج اللغة من حيز الموضوع وارتباطها بالكلام ، أي ارتباط اللغة باللغة أي اللغة الأسطورية ، جعل ابن حزم يقول (إنَّ الله قادر على أن يخلق إلها إذا شاء وأراده) ، فأي إله هذا الذي سيخلقه الإله؟ ! .

اللغة في النموذج الأول من النصوص ، تبدو مجرد حشو فارغ Tautology ، والحشو معناه تعريف الشيء بالشيء « الرجل هو

الرجل » . الملاذ فى الحشو يؤخذ عندما يفقد الإنسان التفسير أو التعليل ، وكأنه فى حالة غضب أو خوف أو ارتباك . يبدو هنا الفشل الطارىء للغة ، مغطى بشكل سحرى مع ما يقرره الإنسان بالنسبة لمقاومة (الموضوع) الطبيعية ، أو كما يقول « رولان بارت » «فى الحشو ، هناك إغتيال مضاعف . تُقتل المعقولية لأنها تقاوم المرء ، وتُقتل اللغة لأنها تخونه . الحشو إغماءة فى اللحظة الصحيحة . بكُمٌ منقذ . هى موت أو ربما ملهاة . التصور الحانق لحقوق الواقع أو الحقيقة فوق وبعد اللغة . وحيث أن الحشو سحرى ، فإنه يستطيع بالطبع أن يأخذ فقط ملجأ خلف حجة السلطة . هكذا يفعل الأبوان فى نهاية إجابة الإطوالة أو كلام الدابة لغيرها الذى يظل يبحث عن تفسير مثل / « لأن ذلك يكون هكذا » ، أو «تماماً لأن ذلك هو كل شيء » ! . فعل سحرى يخجل من نفسه ، ويتعامل شفوياً بإيماءة المعقولية ، ولكن يتخلى عن الأخيرة مباشرة ، ويصدقها فى ذاتها ، لأنها تمضى حتى مع السببية ، لأنها نطقت الكلمة التى قدمتها . الحشو الفارغ يشهد بالتحفظ أو الحذر العميق للغة ، ذلك المفروض بسبب فشله ، ويصبح الآن أى رفض للغة موتا ، فالحشو يخلق الميت ، يخلق عالماً بلا حركة . . . » .

فى النموذج الثانى من النصوص / تلعب التأويلات « الباطنية» على حركية الدلالة ، وانتقال الدال والمدلول لحالة تبدو أشبه بالرمزية ، بل تأخذ أبعاداً رمزية ، ولكنها لا تتوقف عند هذا الحد ، بل تتعداه إلى اليقينية ، فتأخذ العصا مغزاها « العَلامى » البلاغى ، وبدلاً من أن تكون قطعة الخشب المفعول بها فعل تحويلها إلى ما اصطلح عليه بالعصا ، تغدو المعتمد والمستند ، وتتحول المساجد إلى قلوب المؤمنين ، والنعلان فى (اخلع نعليك) إلى (اخلع الدنيا والآخرة من قلبك) . . فالمتعامل مع النص هنا لا يتعامل مع لحظة

إنتاج النص ، وإنما يتعامل مع نص مرت عليه قرون ، وانتفت فى مواجهته شروط إنتاجه القديمة ، فخضع تأويله لشروط إنتاجه الجديدة ، أى إعادة إنتاجه ، تلك الشروط التى انبنت على تصورات تلك الطائفة الشيعية الإمامية المسماة بالباطنية ، والتى نقلت اللغة من دلالتها المتفق عليها ، أو ما يمكن أن نسميه الدلالات المرجعية ، إلى دلالاتها الرمزية .

فى النموذج الثالث من النصوص / لعب على اللغة أورده المفسرون ، وأرجعه « ابن قتيبة » لحالته الأولى ، للصورة ، للمادة ، لليدين والأصابع والعين التى وصف بها تعالى فى القرآن . وقد تم اللعب على ضمير « الهاء » المضاف إليه ، فى قول الرسول (ص) «أنه خلق آدم عليه السلام على صورته » « فيتحول معناها إلى / صورة آدم ، وصورة عند الله ، وصورة المضروب ، وصورة الرحمن ، وصورة آدم فى الأرض ، ثم صورة الله تعالى فى تأويل ابن قتيبة ، ولكل مؤول حجته التى بنى عليها عمله الغوى .

وفى النموذج الرابع من النصوص / تأويلات عقلية معتزلية ، تبحث عن دلالات فى النص غير الدلالات الظاهرة فيه ، أى الدلالات التى تتفق مع الفكر المعتزلى الذى نزه الله عن الصفات ورفض التشبيه والتجسيد والحلول ، كما قد يبدو للوهلة الأولى فى قوله تعالى (ويحمل عرش ربك يومئذ ثمانية) ، (وهو الذى فى السماء إله وفى الأرض إله) . وقد قمنا بالتعرض للفكر المعتزلى فى قراءة سابقة فى هذا الكتاب .

أما النموذج الأخير / فهو نموذج أشعرى ، يرى فى الألفاظ دلالات غير دلالاتها المعروفة ، دون أن يحدد الدلالات البديلة تحديداً دقيقاً ، ففى (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) تتحول الرؤية إلى رؤية أخرى لا نعرفها ، وسيلة نظر جديدة لا ندرك

طبيعتها . كيف ؟ ! . لم يحدد « أبو الحسن على بن إسماعيل الأشعرى » طبيعتها . رفض الأولى فقط ، ولم يعين طبيعة البديل . ثم ينطلق النموذج ليستطرد فى حشو لغوى مثل ما قلناه عن أن «الشجرة هى الشجرة » فيقول مثلاً (إنها هنا أحوال ليست حقاً ولا باطلاً ولا هى مخلوقة ولا غير مخلوقة ، ولا هى موجودة ولا معدومة ، ولا هى معلومة ولا هى مجهولة . هى أشياء ولا هى لا أشياء . .) .

هذه النماذج كلها تشترك فى صفة واحدة ، فهى تعمل على الكلمات ، على الأسماء ، بدلاً من أن تعمل على الموضوعات أو الأشياء « فلو أننى قاطع أخشاب وطلب إلىّ أن أسمى الشجرة التى أملؤها ، فأيا كانت شكل جملتى « أنا أكلم الشجرة » أو « أنا لا أتكلم عنها » . وهذا يعنى أن لغتى « عملياتية » ، ترتبط مؤقتاً بموضوعها ، بينى وبين الشجرة لا شيء ، وإنما عملى / أى فعل ما . هذه لغة « موضوعية » . إنها تمثل بالنسبة لى طبيعة فقط ، نظراً لأننى عازم على تحويلها . إنها لغة بفضل فعلى الجارى على الموضوع ، فالشجرة ليست صورة لى . إنها ببساطة ، معنى فعلى . ولكن لو لم أكن قاطع أخشاب ، فإننى لا أعود « أكلم الشجرة » يمكننى فقط أن أتكلم عنها أو عليها ، فلغتى لم تعد أداة الشجرة « المفعول بها الفعل » إنها الشجرة محتفل بها أو مشهرة ، والتى أصبحت أداة لغتى ، أنا لم أعد أمتلك شيئاً أكثر من علاقة لازمة « غير متعدية » مع الشجرة ، ولم تعد هذه الشجرة معنى الحقيقة كفعل إنسانى . إنها تصبح مجرد صورة فى تصنيفات الفرد . . هنا تنشأ الأسطورة التى تنام فى البؤرة الحقيقية لها ، فهى يمكن أن تعمل فقط على أشياء استقبلت على نحو مسبق وساطة اللغة الأولى »[(1)] ، أى وساطة لغة الموضوع .

---

(١) رولان بارت الاساطير ، ص ١٠٩ - ١٥٩ .

وهذا مـا يفعله الجـميع اليـوم ، لأنهم جـميعـاً يعـملون على نصـوص استقبلت على نحو مسبق ، وسـاطة اللغـة الأولى ، ليس بدلالاتها المعجـمية ، وإنما بعلاقات إنتاجـها الأولى ، وبدلاً من تحديد (الموضـوع) حـدثت عـمليـة كـلام على الكلام ، وأنشئت (لغـات جديدة) قد لا ترتبط باللغـة الأولى إلا فى عنوانها ، وكل لغة من هذه اللغـات ، أخـذت طابعـهـا الخـاص ورؤاها الأيـديولوجـيـة المرتـبطة بتأويل أو بآخر .

دعنا الآن ، نتمعن فى قراءة النصوص التاليـة ، لتحدثنا بنفسها عما أشرنا إليه أو إلى بعض منه .

٣ - نصوص فى التأويل

النموذج الأول :

سنورد نصاً جدالياً (لأبى بكر ابن العربى) يدور فى اللغة المجردة كمجال للتأويل ، وتتضح فيه وحدات الجدل كـوحدات قائمة على التراكيب اللغوية ، أكثر من اتضاح المواقف الأيديولوجـيـة ، أما البـحث عن الموضـوعى كإشكالية تـأويلية أو مـعرفـيـة خلف كل خطاب ، فلم تكن تعنى أحداً من المتجادلين .

يقـول (ابن العـربى)[1] « . . . وتكلـموا فى مـسـألة مـا يصح وصف البـارى بالقدرة عليه ، فزعمـوا أن الظلم مقدور لله ، لكنه لا يفعله ، لأن وقوعه منه يدل على حدوثه ، فقيل لهم : مـا دل علي حدوثه لـم يوصف بالقدرة عليه كالموت والحركات . فقال النظام : لا يقدر الله على مـا قد وقع منه كان ظلماً وجوراً ، والمعنى فيه أنه لو

(*) يحيلنا هذا الجدل على الذات والصفات الإلهية وعدم إنفصالهما فى الفكر المعتزلى . والنقاش كما يتضح من أسماء المتجادلين يقوم بين بعض المعتزلة وبعض مخالفيهم .

قدر عليه ، قد جار أو كذب فيما مضى أو يجور أو يكذب فى المستقبل أو قد جار الآن فى بعض أطراف الأرض ، ولم يكن لنا من جوره وكذبه أمان إلا من جهة حسن الظن به ، فأما دليل يؤمننا وقوع ذلك منه فلا سبيل إليه . فقال له ابن قتيبة الأسوارى (القرن الثالث الهجرى) : يلزمك على هذا الاعتلال أن لا يكون قادراً على ما علم أنه لا يفعله ، لأنه لو قدر على ذلك لم نأمن وقوعه منه فيما مضى أو فى المستقبل ، أو قد جار الآن فى بعض أطراف الأرض ، ولم يكن لنا من جوره وكذبه أمان إلا من جهة حسن الظن به فقال النظام : هذا لازم ، فما قولك فيه ؟ فقال : أنا أسوى بينهما فأقول : إنه لا يقدر على فعل ما علم أنه لا يفعله ، ولا على ما لو فعله لكان ظلماً منه . فقال النظام لابن قتيبة : قولك هذا إلحاد وكفر . فقال أبو الهذيل لابن قتيبة : ما تقول فى فرعون ومن علم الله سبحانه عنهم أنهم لا يؤمنون ؟ هل كانوا قادرين على الإيمان أم لا ؟ فإن زعمت أنهم كانوا قادرين عليه فما يؤمنك من أن يكون قد وقع من بعضهم ما علم الله أنه لا يفعله ؟ أو أخبر عنه بأنه لا يفعله على قول اعتلالك واعتلال النظام وأفكار كقدرة الله على الظلم والكذب . فقالا : هذا لازم فما جوابك عنه؟ فقال : أنا أقول إن الله تعالى قادر على أن يظلم وأن يكذب وعلى أن يفعل ما علم أنه لا يفعله ، فقالا له : أرأيت لو فعل الظلم والكذب كيف كان حال الدلائل التى دلت على أن الله لا يظلم ولا يكذب ؟ . فقال : هذا محال . فقالا له : كيف يكون المحال مقدوراً لله تعالى ؟ ولم أحلت وقوع ذلك منه مع كونه مقدوراً له ؟ . فقال : لأنه لا يقع إلا عن آفة تدخل عليه . فبهت . فقال لهم « بشر بن المعتمر » : كل ما أنتم فيه تخليط ، فقالوا له : ما تقول أنت ؟ أتقول بأن الله قادر على أن يعذب الطفل الذى لا ذنب له أم لا يقدر عليه ؟ فقال : أقول بأنه قادر على ذلك ،

فقالوا له : أرأيت لو فعل ما قدر عليه من تعذيب الطفل لا عن ذنب ، ما كانت حال الدلائل التى دلت على أنه لا يظلم ؟ فقال : لو عذب الطفل ظالماً له فى تعذيبة لكان الطفل بالغاً عاقلاً عاصياً مستحقاً للعذاب الذى أصابه ، وكانت الدلائل بحالها فى دلالتها على عدل الله . فقالوا له : سخفت عينك كيف يكون عادلاً بفعل ما هو ظلم ؟ . فقال لهم المردار (٢٢٦ هـ) : إنكم أكثرتم على أستاذى بشر منكم عظيماً وقد يغلط الأستاذ ، فقالوا له : كيف تقول أنت ؟ قال : أقول أن الله عز وجل قادر على الظلم والكذب ولو فعل ذلك لكان إلهاً ظالماً كاذباً . فقالوا له : هل كان مستحقاً للعبادة أم لا ؟ فإن استحقها فالعبادة بشكر المعبود والظالم يستحق الذم لا الشكر ، وإن لم يستحق العبادة فكيف يكون من لا يستحقها إلهاً ؟ ، فقال لهم : ألا أن نقول أنه قادر على أن يظلم وعلى أن يكذب ، ولو ظلم وكذب كان صادقاً عادلاً . فقال الإسكافى (٢٤٠هـ) : كيف ينقلب الظلم عدلاً والكذب صدقاً ؟ فقالوا له : كيف تقول أنت فى هذا ؟ فقال : أقول : لو فعل هذا الجور والكذب ما كان العقل موجوداً وما كان ذلك واقعاً لمجنون أو منقوص ، فقال له « جعفر بن حرب » إنك تقول إن الله يقدر على ظلم المجانين ولا يقدر على ظلم العقلاء . . . . . » .

لم ينته الحديث ، لكن (إبن العربى٩ ينتهى إلى القول « فافترق القوم على انقطاع كل واحد منهم وعجزه عن الانفصال عما ألزم على مذهبه . . »[1] .

وحول قضية القدرة الإلهية يقول ابن حزم « إن الله قادر على أن يتخذ ولداً وأن يخلق إلهاً إذا شاء وأراده »[2] .

(١) أنظر آراء أبى بكر بن العربى الكلامية . ٢ / ٨٨ - ٩٢ .

(٢) ابن حزم الفصل فى الملل . ٢ / ١٨٢ - ١٨٣ .

عند هذا الحد ، نجد نصاً ملائماً لـ « كانت »[1] حول التأويل فى مسألة الغيب باعتباره تلاعباً عبثياً بالألفاظ حيث يقول « إذا ادعى «الميتافيزيقى » بأنه يستطيع أن يسوق برهاناً مسبقاً على أن الكون ينبغى أن يكون متناهياً ، فإننى أستطيع أن آتى ببرهان آخر لا يقل قوة ولا ضعفاً عن العكس ، أما القول بأنه لا بد من وجود كائن أسمى خارج مجال خبرتنا المحدودة فمعناه أنه عصى على المعرفة ، وأننا نتلاعب بالألفاظ عندما نقوم بوصف طبيعته وتحديد أغراضه . وهدف الغيبى الأساسى هو الحصول ليس على معرفة الأشياء المحدودة والمشروطة ، بل على معرفة جملة الأشياء التى تتجاوز حدود الخبرة كلها ، وهذا كاف وحده إلى القول بأن أهدافه عسيرة المنال ، إذ أننا كائنات بشرية وتقتصر معرفتنا وإدراكنا على مجال الخبرة البشرية الممكنة ، لكننا إذا حاولنا أن نتخطى حدودها ، فإننا بالضرورة لا نفهم شيئاً مما نقول أبداً ولا نستطيع التحدث عن أى شىء خارج هذه الحدود إيجاباً أو سلباً . . عبثاً ! ! إن ميدان العقل الصرف ليس موضوعه ميداناً للجدل ، وعبثاً تحاول الأطراف المتنازعة التدليل علي صحة نظرها ، بل إنها تصارع أشباحاً لأنها تتجاوز حدود الطبيعة ولا تستطيع هناك أن تفهم شيئاً مهما بلغت الجهود التى تبذلها فى هذا السبيل ، فإن الأشباح التى فرقتها إرباً إرباً لا بد أن تحيا مرة أخرى وتعود كالأبطال فى أسطورة « فالهالا » (جنة الأساطير الإسكندنافية تنتقل إليها أرواح الأبطال الشهداء) لتداعبهم مداعبة خفيفة . . وإنى متيقن أن العقل الصرف عاجز عن إقرار أشياء إيجابية فى هذا الحقل ، كما أنه عاجز كذلك عن التدليل على

---

(١) كانت (١٧٢٤ - ١٨٠٤ م) هو فيلسوف ألمانى حاول فى فلسفته الجمع بين التجريبية التى ترجع المعرفة إلى الإحساس والعقلية إلى العقل ، وأن العلم قاصر على الظواهر لكن البشر يميلون بالطبيعة للاعتقاد بوجود عالم آخر وراء الظواهر .

عدم وجودها لأنها تقع خارج نطاق الخبرة الممكنة ، وهى لذلك ليست فى متناول الفهم البشرى مطلقاً ، ولا آبه مطلقاً بقوة الدفاع التى يقوم بها الميتافيزيقى لأن الحجج التى يستخدمها بالية . .»[١] .

***

النموذج الثانى :

لم ير هؤلاء الذين أطلق عليهم لقب (الباطنية)[٢] سوى وجه عجيب من النص ، بحيث يبدو كل ظاهر باطناً ، والباطن بلا حدود تحده أبداً .

ففى تأويلهم (فاخلع نعليك) « ط ١٢ » ، تتحول المعانى إلى : (اخلع الدنيا والآخرة من قلبك) أو إلى : (تنق من نوعى أفعالك) . وتتحول (ألق عصاك) « النحل ١٠ » إلى : (لا يكون لك معتمد ومستند غيرى) ، وكذلك تتحول (ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه وسعى فى خرابها) « البقرة ١١٤ » إلى : (إن الله نبه بذلك على أنه لا أظلم ممن خرب أركان الإيمان بالشهوات) ومساجد الله هى إما أركان الإيمان أو قلوب المؤمنين المعمرة بالمنى والشهوات والتى شحنها الله بمحبة الدنيا وفرغها من محبة الله

(١) أنظر كانت طبيعة الميتافيزيقا . ترجمة كريم متى . نقد الميتافيزيقا . بيروت ١٩٨١ ص ١٤٦ - ١٥٦

(٢) الباطنية (الإسماعلية) : هم طائفة من الشيعة الإمامية التى تقول إن الإمام يعين بالنص عليه بالشخص لا بمجرد التعريف بالوصف وهى تنسب إلى إسماعيل بن جعفر الصادق بن محمد الباقر . تقول هذه الطائفة إن الإمام بعد جعفر هو ابنه إسماعيل وانتقلت الإمامة عن طريق إسماعيل إلى محمد المكتوم وهو أول الأئمة المستورين تقية . فرّ معتنقوها من العراق إلى فارس فاختلطت عقائدهم بعقائد الفرس . سموا الباطنية لأن الإمام يصح أن يكون مستوراً وقالوا إن للشريعة ظاهراً وباطناً والباطن هو تأويلاتهم الخاصة وما يعلمه الناس هو الظاهر . وبنيت تعاليمهم على الفيض الإلهى بمعرفة الأئمة . إن الإمام لا يلزم أن يكون ظاهراً كما أن للشريعة ظاهراً وباطناً . (انظر فى ذلك كتاب . تاريخ الدعوة الإسماعيلية ، مصطفى غالب ط ٢ , دار الأندلس . بيروت ١٩٦٥ م) وانظر أيضاً محمد أبو زهرة . ابن حزم . ط ٢ مطبعة أحمد على مخيمر . القاهرة ١٩٥٤ م ص ١٢١ - ١٢٣ .

تعالى .

وقيل فى (لله المشرق والمغرب) « البقرة ١٩٥ » بأنها مشارق القلوب وهى نجوم العلوم التى تطوف وتسير فى ظلمات المنى والشهوات . وشموس المعارف فوقها ، فإذا طلعت بعد ذلك شموس خفيت نجوم الشارقة قبلها ، وكل لله ومنه ، وبعضها أنوار من بعض . ومنه قول الخليل حين لاح له نجم العقل فعلم الحق فقال (هذا ربى) ، « الأنعام٧٦» ، فلما زيد فى ضيائه وطلع له قمر العلم فطالعه بالبيان قال (هذا ربى) « الأنعام ٧٧ » ، ثم أسفر الصبح ومتع النهار أى ارتفع قبل الزوال وطلعت شمس العرفان من برج مشرقها فلم يبق للطلب مكان ولا للتجويز حكم وللتهمة قرار (عبادة الشمس والقمر) فقال (إنى برى مما تشركون) « الأنعام ٧٨) .

هنا تتحول النصوص إلى (لانصوص) أوإلى نصوص أخرى تختفى فيها تماماً ملامح النص الأصلى . فيثور إبن العربى على هذا الشكل من التأويل فيقول فى نص آخر :

« . . . وأما كونه له يد ويمين فإنه له ثابت قطعاً ، إذ هو نص قرآنى ، وكذلك عين فإنه ثابت قطعاً ، ولما جاء فى القرآن كلاهما قال علماؤنا المتقدمون أن اليمين صفة ثابتة فى القرآن ليس لها كيفية وحملها المتأخرون من أصحابنا على القدرة ، والذى قال فى آدم (لما خلقت بيدى) « ص ٧٥ » ، قال (تبارك الذى بيده الملك) «الملك ١» ، وقال (بل يداه مبسوطتان) « المائدة ٦٤ » وقال (والسماوات مطويات بيمينه) الزمر ٦٧ . وفى الحديث الصحيح «وكلتا يديه يمين » (رواه مسلم) والذى خلق به آدم ويطوى به السماوات هو الذى بيده الملك وهو يقبض به الأرض . وفى البخارى « يقبض الله الأرض ويطوى السماء بيمينه » وإنما هى كناية عن القدرة كما بينا (هنا يؤول ابن العربى أيضاً) وأما ذكر الأصابع

فصحيح وورد (أنه يضع السماوات على إصبعين والأرض على إصبع ثم يهزهن) « رواه البخارى فى الصحيح عن آدم ابن شيبان » ولا ينكر أن يكون لله أصابع ولكن ليست صفات له (تأويل ؟ !) وأما الساق فلم يَردْ مضافاً إليه وإنما قال (يوم يكشف عن ساق) «القلم ٤٢» . ما الساق ؟ وأى ساق ؟ ولمن من ذوى السوق ؟ . ثم عن العين قال (ولتضع على عينى) « طه ٣٩ » وقال (تجرى بأعيننا) « القمر ١٤ » ، وقد قيل فى الحديث (اجتنبوا الوجه فإن الله خلق آدم على صورته) حتى أن المفتى أبا يعلى الفراء الحنبلى قال عن الإنسان إنه يلتزم فى صفة البارى كل شىء إلا اللحية والفرج»[1] .

النموذج الثالث :

وهو يتعلق بالنص السابق حيث أورده ابن قتيبة الدينورى (٢٧٦ هـ) فى رده على أصحاب « الكلام » فى تأويل حديث واحد إلى ستة تأويلات مختلفة .

١ – وقد اضطرب الناس فى تأويل قول رسول الله (ص) أنه خلق آدم عليه السلام على صورته . فقال قوم من أصحاب الكلام : أراد خلق آدم على صورة آدم . لم يزد على ذلك . ولو كان المراد هذا ما كان فى الكلام فائدة ، ومن يشك فى أن الله خلق الإنسان على صورته والسباع على صورها والأنعام على صورها ؟ ! .

٢ – وقال قوم إن الله تعالى خلق آدم على صورة عنده وهذا لا يجوز لأن الله عز وجل لا يخلق من خلقه شيئاً على مثال .

٣ – وقال قوم فى الحديث لا تقبحوا الوجه فإن الله خلق آدم على صورته . يريد أن الله خلق آدم على صورة الوجه وهذا أيضاً

(١) أبو بكر ابن العربى . المصدر المذكور ص ٨٨ – ٩٢ .

بمنزلة التأويل الأول لا فائدة فيه والناس يعلمون أن الله خلق آدم على خلق ولده ووجهه على وجوههم .

٤ - وزاد قوم فى الحديث أنه عليه السلام مرّ برجل يضرب وجه رجل آخر فقال لا تضربه فإن الله خلق آدم على صورته . أى على صورة المضروب . وفى هذا القول من الخلل ما فى الأول ، ولما وقعت هذه التأويلات المستكرهة وكثر التنازع فيها حمل قوماً اللجاج على أن زادوا فى الحديث .

٥ - فقالوا روى ابن عمر عن النبى (ص) أن الله خلق آدم على صورة الرحمن ، يريدون أن تكون (الهاء) فى (صورته) لله عز وجل . ومن ذلك يتبين بأنهم جعلوا الرحمن مكان الهاء كما نقول إن الرحمن خلق آدم على صورته ، فركبوا قبيحاً من الخطأ وذلك أنه لا يجوز أن نقول أن الله خلق السماء بمشيئة الرحمن ولا على إرادة الرحمن ، وإنما يجوز هذا إذا كان الإسم الثانى غير الإسم الأول ، أو لو كانت الرواية (لا تقبحوا الوجه فإنه خلق على صورة الرحمن) ، فكان الرحمن غير الله أو الله غير الرحمن . فإن صحت رواية ابن عمر عن النبى بذلك فهو كما قال الرسول (ص) فلا تأويل ولا تنازع فيه .

٦ - ولم أر فى التأويلات شيئاً أقرب من الاطراد ولا أبعد من الاستكراه من تأويل بعض أهل النظر ، فإنه قال فيه . أراد أن الله خلق آدم فى الجنة على صورته فى الأرض . كأن قوماً قالوا إن آدم كان من طوله فى الجنة كذا ومن حليته كذا ومن نوره كذا ومن طيب رائحته كذا لمخالفة ما يكون فى الدنيا ، وهذا ليس مراد رسول الله لأنى قرأت فى التوراة أن الله لما خلق السماء والأرض قال نخلق بشراً بصورتنا فخلق آدم من أدمة الأرض ونفخ فى وجهه نسمة

الحياة وهذا لا يصلح له ذلك التأويل . »[1] .

والذى عندى – يستطرد ابن قتيبة – أن الله تعالى أعلم أن الصورة ليست بأعجب من اليدين والأصابع والعين وإنما وقع الإلف لمجيئها فى القرآن ، ووقعت الوحشة من هذه لأنها لم تأت فى القرآن . ونحن نؤمن بالجميع ولا نقول فى شىء منه بكيفية ولاحد .»[2] .

***

النموذج الرابع :

لأن المعتزلة نزهوا الله عن الصفات ورفضوا التشبيه والتجسيد ، أوّلوا كل الآيات التى قد يبدو فيها التشبيه أو التجسيد ظاهراً مثل اليدين والعين والساق والعرش والسماء وخلاف ذلك . رفضوا أيضاً أحاديث كثيرة أو أوّلوها لصالح فهمهم العقلى . فقالوا مثلاً « إنَّ الحديث الذى يقول « إن الله تعالى ينزل للسماء الدنيا فى الثلث الأخير من الليل فيقول هل من داع فأستجيب له أو مستغفر فأغفر له ، وينزل عشية عرفة إلى أهل عرفة . وينزل فى ليلة النصف من شعبان » بأنه حديث ملفق ، وذلك لأنه يخالف الاجماع بأن الله فى كل مكان ولا يشغله شأن عن شأن ، ولأنه يخالف القرآن الكريم أيضاً فى قوله (ما يكون من نجوى ثلاثة إلا وهو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم أينما كانوا » وفى قوله تعالى (وهو الذى فى السماء إله وفى الأرض إله) ، فيقوم « ابن قتيبة » بالرد عليهم مؤولا الآيتين تأويلا يثبت فيه لله

(١) ابن قتيبة . تأويل مختلف الحديث ، ص ١٤٨ – ١٥٠ .

(٢) ابن قتيبة . المصدر نفسه .

موقعاً ومكاناً فيقول :

« ونحن نقول فى قوله (ما يكون من نجوى - الآية) أنه معهم بالعلم بما هم عليه كما تقول للرجل وجهته إلى بلد شاسع ووكلته بأمر من أمورك إحذر التقصير والإغفال لشىء مما تقدمت إليك فيه فإنى معك . تريد أنه لا يخفى علىّ تقصيرك أو جدك للإشراف عليك والبحث عن أمورك . وإذا جاز هذا للمخلوق الذى لا يعلم الغيب فهو فى الخالق الذى يعلم الغيب أجوز . وكذلك هو بكل مكان . يراد لا يخفى عليه شىء مما فى الأماكن فهو فيها بالعلم بها والإحاطة وكيف يسوغ لأحد أن يقول أنه بكل مكان على الحلول مع قوله (الرحمن على العرش استوى) أى استقر . كما قال (فإذا استويت أنت ومن معك على الفلك) أى استقررت . ومع قوله تعالى (إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه) كيف يصعد إليه شىء هو معه أو يرفع إليه عمل وهو عنده وكيف تعرج الملائكة والروح إليه يوم القيامة وتعرج بمعنى تصعد . . وإلى من تؤدى الأعمال الملائكة إذا كان بالمحل الأدنى ؟ ولو أن هؤلاء رجعوا إلى فطرهم وما ركبت عليه خلقتهم من معرفة الخالق لعلموا أن الله تعالى هو العلى وهو الأعلى وهو بالمكان الرفيع . . وهناك الكرسى والعرش والحجب والملائكة . يقول تعالى (إن الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون يسجدون الليل والنهار لا يفترون) وقال فى الشهداء (أحياء عند ربهم) وقيل لهم شهداء لأنهم يشهدون ملكوت الله تعالى . وقال تعالى (لو أردنا أن نتخذ لهواً لاتخذناه من لدنا) أى لو أردنا أن نتخذ امرأة وولدا لاتخذنا ذلك عندنا لا عندكم لأن زوج الرجل وولده يكون عنده وبحضرته لا عند غيره .

والأمم كلها عربيها وعجميها تقول أن الله تعالى فى السماء ما

تركت على فطرها ولم تنقل عن ذلك بالتعليم . . وهكذا قيل فى الحديث أن حملة العرش صور « ملائكة » (ويحمل عرش ربك يومئذ ثمانية) . . وأما قوله (وهو الذى فى السماء إله وفى الأرض إله) فليس فى ذلك ما يدل على الحلول بهما ، وإنما أراد به أنه إله السماء وإله الأرض ومن فيها ، فإن قيل لنا كيف النزول منه جل وعز ، قلنا لا نحتم على لنزول منه بشىء ، ولكنا نبين كيف النزول منها وما تحتمله اللغة من هذا اللفظ . والنزول منا يكون بمعنيين ، أحدهما : الانتقال من مكان إلى مكان كنزولك من الجبل إلى الحيض ومن السطح إلى الدار . والمعنى الآخر ، إقبالك على الشىء بالإرادة والنية . وكذلك الهبوط والارتقاء والبلوغ والمصير وأشباه هذا من الكلام »(١) .

***

النموذج الخامس :

الأشعرية هم أصحاب « أبى الحسن على بن إسماعيل الأشعرى » وهم يقفون موقفاً وسطاً بين المعتزلة وبين أهل السنة ، وتحولوا إلى (الصفاتية) بعد اختلاف الأشعرى مع أستاذه (الجبائى) ، فأصبحوا بذلك يثبتون لله صفات أزلية من العلم والقدر والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام والجدل . . إلخ ولا يفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل كما يقول المعتزلة ، وكذلك يثبتون صفات جبرية مثل اليدين والرجلين ولا يؤولون ذلك إلى حد تشبيههم بصفات المحدثات . واقتصر الفريق الآخر منهم على تعقل تلك الصفات وقالوا عرفنا بمقتضى العقل أن الله ليس كمثله شىء

(١) ابن قتيبة . تأويل مختلف الحديث ، ص ١٨٢ - ١٨٤ .

وقطعنا بذلك ، إلا أننا لا نعرف معنى اللفظ الوارد فيه مثل قوله (الرحمن على العرش استوى) ومثل قوله (خلقت بيدى) ، (جاء ربك) إلى غير ذلك ، ولسنا بمعرفة تفسير هذه الآيات وتأويلها ، بل التكليف قد ورد بالاعتقاد بأنه لا شريك له وليس كمثله شيء ، إن السلف الذين لم يعترضوا ولا تهدنوا للتشبيه فمنهم أنس بن مالك إذ قال : الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة ، ومثله أحمد بن حنبل وسفيان وداوود الأصفهانى »[1] .

يقول أبو الحسن الأشعرى « إنَّ لله صفات دلت أفعاله عليها لا يمكن جحدها ، وكما دلت الأفعال على كونه عالماً قادراً مريداً دلت على العلم والقدرة والإرادة ، لأن وجه الدلالة لا يختلف شاهداً وغائباً أيضاً ، لا معنى للعالم حقيقة إلا أنه ذو قدرة ولا للمريد إلا أنه ذو إرادة فيحصل بالعلم الإحكام والاتقان ، ويحصل بالقدرة الوقوع والحدوث ، ويحصل بالإرادة التخصيص بوقت دون وقت وقدر دون قدر وشكل دون شكل ، وهذه الصفات لن يتصور أن يوصف بها الذات إلا وأن يكون الذات حياً بحياة للدليل الذى ذكرناه»[2] .

بينما قال القاضى أبو بكر الباقلانى وهو من أصحابه « إنَّ الصفات معان قائمة لا أحوالا » ويقول الأشعرى « إنَّ الله عالم بعلم قادر بقدرة حى بحياة مريد بإرادة متكلم بكلام سميع بسمع بصير ببصر ، وهى صفات أزلية قائمة بذاتها لا يقال هى هو ولا غيره ولا لا هو ولا لا غير . . وكلامه واحد ، هو أمر ونهى وخبر واستخبار ووعد ووعيد . . إذ للألفاظ المنزلة على لسان الملائكة إلى الأنبياء دلالات على الكلام الأزلى والدلالة مخلوقة محدثة والمدلول قديم

(١) أنظر كتاب الملل والنحل للشهرستانى ١/ ١١٦ - ١٢١ .

(٢) المصدر السابق نفسه ص ١٢٠ .

أزلي ولافرق بين القراءة والمقروء والتلاوة والمتلو كالفرق بين الذكر والمذكور فالذكر محدث والمذكور قديم . . »[1] .

ويقول في الجبر والاختيار « والعبد قادر على أفعال العباد ، إذ الإنسان يجد من نفسه تفرقة ضرورية بين حركات الرعدة والرعشة وبين حركات الإرادة والاختيار ، والتفرقة راجعة إلى أن الحركات الاختيارية حاصلة بحيث أن القدرة تكون متوقفة على اختيار القادر . ولا تأثير للقدرة الحادثة فى الأحداث ، لأن جهة الحدوث قضية واحدة لا تختلف بالنسبة إلى الجوهر والعرض . . غير أن الله تعالى أجرى سننه بأن يخلق عقيب القدرة الحادثة أو تحتها ومعها الفعل الحاصل إذا أراده العبد وتجرد له ، وسمى هذا الفعل كسباً ، فيكون خلقاً من الله إبداعاً وإحداثاً ، وكسباً من العبد مجعولاً تحت قدرته »[2] .

لكن الباقلانى تخطى هذا القدر قليلاً حينما قال « الدليل قد قام على أن القدرة الحادثة لا تصلح للإيجاد لكن ليست تقصر صفات الفعل أو وجوده واعتباراته من جهة الحدوث فقط ، لأن هناك وجوهاً أخرى وراء الحدوث وهى وجوه الأحوال من التبدل والتغير . . وكما لا يجوز أن يضاف إلى البارى جهة ما يضاف إلى العبد ، فكذلك لا يجوز أن يضاف إلى العبد جهة ما يضاف إلى البارى . . ولذا فإن أثر القدرة الحادثة هى الحالة الخاصة وهى جزء من أجزاء الفعل حصلت من تعلق القدرة الحادثة بالفعل وهى المتعلقة بالثواب والعقاب ، لأن الوجود من حيث هو وجود لا يستحق عليه ثواب وعقاب . . أما الحسن والقبيح فهما صفتان ذاتيتان ، فالوجود من حيث هو موجود ليس بحسن ولا قبيح . وفى

(١) أنظر كتاب الملل والنحل للشهرستانى ١/ ١٢٥ .

(٢) المصدر السابق نفسه ١/ ١٢٦، ١٢٧ .

ذلك رد على المعتزلة فى الحسن والقبيح ، أى المعقول وغير المعقول»[1] .

لكن « إمـام الحرمين » (الجوينى) يضع نسبية الفعل تجاه القدرة وحرية الإرادة فيقول « والإنسان كما يحس من نفسه الاقتدار يحس من نفسه أيضاً عدم الاستقلال ، فالفعل يستند وجوداً إلي القدرة ، والقدرة تستند وجوداً إلى سبب آخر ، تكون نسبة القدرة إليه كنسبة الفعل إلى القدرة . وهكذا يستند سبب إلى سبب حتى ينتهى إلى سبب الأسباب : الخالق »[2] .

ولأن المعتزلة قالوا باستحالة رؤية الله فى الدنيا والآخرة قال الأشعرى – الذى كان ذات يوم معتزلياً وانفض عنهم – إنَّ كل موجود يصح أن يرى وقد ورد فى السمع أن المؤمنين يرونه فى الآخرة (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) وغير ذلك من الآيات ، لكنها رؤية غير الرؤية المعروفة ، فهذا مستحيل . وأثبت أبو الحسن الأشعرى صفتى السمع والبصر للبارى وأثبت الوجه واليدين ويجب الإقرار به كما ورد . وهو القائل بأن الإيمان هو التصديق بالقلب ، وهو شرط صحة الإيمان . وهو يؤمن بالغفران والشفاعة النبوية ، فلو أدخل الله الخلائق كلها الجنة لم يكن ذلك حيفاً ، إذ الظلم هو التصرف فيما لا يملكه المتصرف أو وضع الشيء فى غير موضعه وهو المالك المطلق ، والواجبات كلها سمعية ، والعقل لا يوجب شيئاً ولا يقتضى تحسينا وتقبيحاً فمعرفة الله بالعقل تحصل وبالسمع تجب (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) والثواب والعقاب يجب بالسمع دون العقل لا يجب على الله شيء ما بالعقل لا الصلاح ولا الأصلح ولا اللطف ولك ما يقتضيه العقل من

(١) أنظر كتاب الملل والنحل للشهرستانى ١/ ص ١٢٨ ، ١٢٩ .

(٢) المصدر السابق نفسه ص ١٣٠ .

الحكمة الموجبة فيقتضى نقيضه من وجه آخر وأصل التكليف لم يكن واجباً على الله تعالى والعذاب والعقاب كله عدل لا يسأل عما يفعل وهم يسألون وانبعاث الرسل من القضايا الجائزة لا الواجبة ولا المستحيلة(١) .

إن هذه النصوص المذكورة عن الأشاعرة يمكن فهمها بقدر بسيط من المثابرة ، لكن المثابرة الطويلة تستدعينا أن نتوقف عن نصوص للأشعرية تحتاج القراءة بعد القراءة لكى نستوعبها . فدعنا نقرأها سوياً : قالوا : « إنها هنا أحوال ليست حقاً ولا باطلاً ولا هى مخلوقة ولا غير مخلوقة ولا هى موجودة ولا معدومة ولا هى معلومة ولا هى مجهولة ولا هى أشياء ولا هى لا أشياء . . من هذه علم العالم بأن له علماً ووجوداً لوجوده . فإن قلتم إن لكم علماً بأن لكم علمَاً بالبارىَ وبما تعلمونه ، وأن لكم وجوداً لوجودكم ما تجدونه . سألناكم : ألكم علم بعلمكم بأن لكم علماً وهل لكم وجود لوجودكم ووجودكم ما تجدونه . فإن أقررتم بذلك لزمكم أن تسلسلوا هذا أبداً إلى ما لا نهاية له ، ودخلتم فى قول أصحاب معمر والدهرية (وما يهلكنا إلا الدهر) . وإن منعتم من ذلك سئلتم عن صحة الدليل على صحة منعكم ما منعتم من ذلك وصحاة إيجابكم ما أوجبتم من ذلك . . . ولو كان للباقى بقاء ولبقاء الباقى بقاء وهكذا أبداً إلى ما لا نهاية له ، وفى حدوث المحدث وحدوث حدوث حدثه إلى ما لا نهاية له . . وكذلك زمان الزمان وزمان زمان الزمان إلى ما لا نهاية له ، وفى فناء الفانى وفناء فنائه وفناء فنائه إلى ما لا نهاية له ، وكذلك ظهور الظاهر وظهور ظهوره وظهور ظهوره إلى ما لا نهاية . . . إلخ »(٢) .

عند التمعن فيها قد تقول بأنهم يقصدون بتأطير الزمان بحدود

---

(١) أنظر كتاب الملل والنحل للشهرستانى ١/ ص ١٣٠ .

(٢) أنظر كتابَ الفصل فى الملل والأهواء والنحل . تصنيف أبو محمد على بن حزم الأندلسى (ت ٤٥٦) ٥/ ٤٩ .

وبداية ونهاية ، فلا يجوز الحدوث أو الخلق إلا ما لا نهاية له ، لأن ذلك سينفى القدم عن الله . ولا تجوز لا نهاية الزمان لأن معنى ذلك أيضاً تجدد الحودث ، ومعناه عدم قيام القيامة . لكن ما معنى الأشياء غير الموجودة وغير المعدومة وغير المجهولة وغير المعلومة وليست حقاً ولا باطلاً؟ ! .

يبدو الأمر كأنه تلاعب بالألفاظ أو غرقاً فى اللغة السوفسطائية التى لا تؤدى إلى نتيجة مفهومة ، وإن كان التخريج اللفظى عند الحديث فى المجهول يبدو أنه الإمكانية الوحيدة التى لا نهاية لها ، ما دام الأمر خاضعاً للخيال البشرى والعمليات الذهنية المحضة بخلق علاقات وهمية تبدو ذات قيم موضوعية بين الكلمات ، فتبدو الجملة وكأنها تحوى مدلولاً محدداً ، ولكنها فى النهاية قد تتناقض بشكل واضح مع جملة أخرى ، هذا إنْ استخدمنا المنهج البنيوى فى تفكيك الوحدات اللغوية تفكيكاً جدلياً[١] .

لهذا قال ابن حزم الظاهرى فى كتابه (الفصل فى الملل والنحل) معلقاً على هذا النص المذكور : « أفكار السوء إذا ظن صاحبها أنه يدقق فيها فهى أضر عليه لأنها تخرجه إلى التخليط الذى ينسبونه إلى السوفسطائية وإلى الهذيان المحض وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً . . »[٢] .

وبعد أن يحلل « ابن حزم » النص جملة جملة فى إطار تعريفه

---

(١) بعد تمعننا فى النص أوحى إلينا بنظرية التطور ونظرية النسبية فى آن . بالطبع لم يعرف الأشاعرة ذلك ، لكن لك أن تتخيل نصاً علمياً الآن يتشابه فى تحليله بأن المادة لا تفنى ولا تخلق من عدم . . وتغير حالات المادة إلى ما لا نهاية كذلك الانسياب اللانهائى للكلمات . فمقولة زمان الزمان على سبيل المثال قد تجد هوى عند بعض المفسرين العصريين مثل « مصطفى محمود » أو « موريس بوكاى فى كتابه القرآن والكتاب المقدس والعلم لأنها قد توحى بنظرية النسبية لأنشتين . (!!)

(٢) المصدر نفسه الملل والنحل لابن حزم روائع التراث العربى ، مكتبة خياط ، بيروت ١٣٢١ هـ ، ص ٤٩ .

للقـديم والواحـد والموجـود والعلم والزمـان ، وفى ظل مـذهبـه الظاهرى المرتبط بالمعنى الظاهر من النص ، لأن الدخول فى باطن النص سيفتح الباب أمام الهذيان على قوله ، ثم يتابع :

« لا يجوز أن يوصف الله تعالى بشىء من صفات المخلوقين إلا أن يأتى نص بأن يسمى باسم ما فيوقف عنده ، ولأن كل ما ذكرنا أعراض فيما هو فيه والله لا يحمل الأعراض وأيضاً فإنه تعالى لا فى زمان ولا يمر عليه زمان ولا هو متحرك ولا هو ساكن ، لكن يقال لم يزل الله تعـالى ولا يزال (هنا يسـقط ابن حـزم فى نفس الفخ السوفسطائى لأن المشكلة لم تحلها كلمة لم يزل ولا يزال) وأما الفناء فإنه مدة للعدم تعدها أجزاء الحركات والسكون ، ولا يجوز أن تكون للمدة مدة ، لكنها مدة فى نفسها ولنفسها ، فالقول بالزمان حق لأنه محسوس معلوم وأما القول بزمان الزمان فهو شىء لم يأت به نص ولا قام بصحته برهان ، وما كان هكذا فهو باطل . . ثم نقول لهم أخبرونا إذا قلتم هذه أحوال ، أهى معان ومسميات مضبوطة محدودة متميز بعضها عن بعض ، أم ليست معانى أصلاً ، ولا لها مسميات ولا هى مضبوطة ولا محدودة متميز بعضها من بعض ، فإن قالوا ليست معانى ولا محدودة ولا مضبوطة ولا متميزاً بعضها من بعض ولا تلك الأسماء مسميات أصلاً ، قيل لهم فهذا هو معنى العدم حقاً ، فلم قلتم أنها ليست معدومة ، ثم لم سميتموها أحوالاً وهى معدومة ؟ ولا تكون التسمية إلا شرعية أو لغوية وتسميتكم هذه المعانى أحوالاً ليست تسمية شرعية ولا لغوية ولا مصطلحاً عليها لبيان ما يقع عليه ، فهى باطل محض بيقين ، فإن قالوا هى معان مضبوطة ولها مسميات محدودة متميزة بعضها عن بعض ، قيل لهم هذه صفة الموجود ولا بد ، فلم قلتم أنها ليست موجودة ؟ ! » .

ثم يسأل :

« أى دليل قد هداكم إلى هذا الحكم أقرآن أم سنة أم إجماع أم قول متقدم أم لغة أم ضرورة عقل أم دليل إقناعى أم قياس ؟ ! فهاتوه ، ولا سبيل إليه ، فلم يبق إلا الهذر والهوس وقلة المبالاة بما يكتبة الملكان ويسأله عنه رب العالمين والتهاون باستخفاف أهل العقول لمن قال بهذا الجنون »[1] .

ثم ينتقل ليعرض مقولة أخرى قالها الأشاعرة :

« ليس فى العالم شيء له بعض أصلا ولا شيء له نصف ولا ثلث ولا ربع ولا خمس ولا سدس . . ولا جزء أصلاً ، لا لأنه يلزم من قال أن الواحد عشر العشرة وجزء من العشرة وبعض العشرة ، أن يقول ولا بد أن الواحد عشر من نفسه وجزء من نفسه وبعض نفسه وأنه جزء لغيره عشر لغيره لأن العشرة تسعة وواحد ، فلو كان الواحد عشر العشرة وبعضاً للعشرة وجزءاً للعشرة ، لكان عشراً لنفسه وللتسعة التى هى غيره ، ولكان جزءاً بعضاً لنفسه وللتسعة التى هى غيره ؟ »[2] .

النص هنا يوحى بأن الله الواحد يتحول فى مقياسهم إلى عملية حسابية لاأكثر ، مجرد رقم يتبعض والتبعيض تجسيد وتشبيه ، ونحن لا نعرف أن الأشاعرة قالوا هذا القول وإنما قالته المعتزلة ، وأورده ابن حزم . إلا إذا كان يرد على بعض نصوص أبى الحسن الأشعرى المتأثرة بأهل الكلام والمعتزلة ، أو أنه يرد على أحد المتأخرين منهم فالفرقة الواحدة قد تتشعب آراء أصحابها من إمام لآخر ومن تلميذ لتلميذ ومن زمان لزمان .

(١) ابن حزم . الفصل فى الملل . . ٥/ ٥١ ، ٥٢ .

(٢) المصدر السابق نفسه ٥ / ٥٣ .

النص فى حد ذاته واضح ، لكن النتيجة تتعارض مع وحداته ، فإن كان العالم يتجزأ ، فمعنى ذلك أن لكل شىء بعضاً أو جزءاً أو كلا أو جزءاً وكلاً فى آن واحد ولذا فالقول (ليس فى العالم شىء له بعض أصلاً) لن يكون منطقياً .

فى ذلك يرد ابن حزم قائلاً :

« . . وهكذا فى سائر الأعضاء ، فعلى قول هؤلاء النوكى يلزمهم أن لا تكون العين بعض الإنسان وأن يقولوا أن العين بعض نفسها وبعض الأذن ، ومن أبطل الأبعاض والأجزاء فقد أبطل الجمل ، لأن الجمل ليست شيئاً البتة غير أبعاضها ومن أبطل الجمل فقد أبطل الكل والجزء وأبطل العالم بكل ما فيه ، وإذا بطل العالم بطل الدين والعقل ، وهذه حقيقة السفسطة وما نعلم فى الأقوال أحمق من هذه المسألة ومن التى قبلها . . »[1] .

---

(١) ابن حزم . الفصل فى الملل . . ٥/ ٥٤ .

خاتمة

بين القطيعة التاريخية والقطيعة المعرفية

عندما نتحدث عن القطيعة الابستمولوجية ، فنحن نتحدث عن النقلة الكيفية من إطار معرفى إلى إطار آخر . ومع هذا ، فهى لا تعنى القطيعة المطلقة ، لأنه لا يمكن تصور أن خيط التطور ينقطع عند لحظة من التاريخ أو يتجمد عندها . القطيعة - فى تصورنا - هى منعطف ثورى ننتقل فيه من مرحلة إلى مرحلة أخرى متقدمة ينفتح فيها طريق كان مسدوداً أو كان يبدو مسدوداً لعصور طويلة .

إذا اتفقنا على هذا المفهوم العام ، علينا أن ننتقل إلى المفهوم الخاص للقطيعة المعرفية ، وهو الذى يتعلق بطبيعة المجال الذى تحدث فيه تلك النقلة الكيفية « فلا معنى للقول مثلا بأن فيلسوفا أوربياً ما فى القرون الوسطى حقق قطيعة مع ابن سينا ، ولا معنى للقول بأن عالما فى الرياضيات حقق قطيعة مع عالم فى الفيزياء أو فى القانون أو فى الاقتصاد أو مع فيلسوف »[1] ، هذا على المستوى الفكرى أو العلمى لإنجازات فردية الطابع ، أما مستوى المنظومات

---

(١) محمد عابد الجابرى . نحن والتراث . المركز الثقافى العربى . الدار البيضاء ط ٥ , ١٩٨٦ ص ٩ .

فأمر يختلف .

إذن ، يمكننا وضع عناصرها فى : طبيعة النقلة الكيفية أو الانقلاب المعرفى . الإطار التاريخى الذى حدثت داخله . زمنية الإنعطاف من حالة إلى حالة . المجال الثقافى الذى تحدث فيه - هل خرجت أو مزقت النقلة والمجالَ لمجال جديد ؟

هنا نرى محدودية التطبيق الإجرائى الذى قام به « الجابرى» مع هذا المفهوم . وهو يؤكد « ابن رشد قد حقق قطيعة إبستيمية مع ابن سينا لأنه فكر داخل اشكالية غير إشكاليته وبجهاز معرفى غير جهازه ، وحقق تقدما عليه فى ميدانهما المشترك وداخل نفس الثقافة التى ينتميان إليها معاً» . فما معنى التقدم الذى تحقق ؟ وهل وصل إلى درجة الانقلاب أو القطع Coupure épistémologique[(١)] مع المفاهيم القديمة فى نفس المجال الثقافى؟ هل تغير الإطار أو (النمط) التاريخى الذى حدثت فيه؟ ! هل حققت فلسفة ابن رشد إنعطافاً فى مجرى التفكير الفلسفى وجعلتنا نتعامل مع زمن فلسفى مغاير؟ أى فى أية لحظة (زمكانية) حدثت تلك القطيعة ؟

وكان الجابرى . نفسه قد سأل السؤال قبل ذلك وهو يكرر تطبيقة الإجرائى ، فيقول :- « أما القطيعة التى أحدثها جاليليو فهى قطيعة بالنسبة إلى علم أرسطو أما العلم العربى فلم يدخل بعد فى الحساب بكيفية جدية . ومن هنا يبدو أن القطيعة الجاليلية ربما ليست فى حقيقتها قطيعة ابستمولوجية ، بل قطيعة تاريخية تلغى استمرارية التاريخ وتطوره وتقفز مباشرة من جاليليو إلى أرسطو . لقد قطع جاليليو فعلاً مع أرسطو ، ولكن هل قطع مع ابن الهيثم أو الرازى مثلا ؟ ! »[(٢)] .

---

(١) Epistemological break .

(٢) محمد عابد الجابرى : مدخل إلى فلسفة العلوم . جـ ٢ ، المنهاج التجريبى وتطور الفكر العلمى .دار النشر المغربية . الرباط ١٩٧٦ م ص ٢٩ .

وبهذا النص إشارة تحاول فصل القطيعة التاريخية عن القطيعة الإبستمية ، محاولاً إدخال ابن الهيثم أو الرازى مثلا ما بين أرسطو وجاليليو (!!) ، وهذا العزل بين التاريخي وبين المعرفي يؤكد محدودية الإجرائية الجابرية ، لأنها تجزيئية تهمّش مفهوم القطيعة المعرفية إلى مجرد بعض الإنجازات الثقافية ، داخل نفس المنظومة التاريخية . هذا دون أن نفهم طبيعةالنقلة الكيفية التى أحدثها مثلا الفارابى مع ابن سينا ، فهو يقول « لقد كرّس ابن سينا بفلسفته المشرقية اتجاهاً روحانياً غنوصياً كان له أبعد الأثر فى ردة الفكر العربى الإسلامى ، وارتداده من عقلانيته المتفتحة التى حمل لواءها المعتزلة والكندى وبلغت أوجها مع الفارابى ، إلى لا عقلانية ظلامية قاتلة ، لم يعمل الغزالى والسهروردى الحلبى وأمثالهما إلا على نشرها وتعميمها فى مختلف الأوساط »[1] .

ومع أننا لم نتناول النص السينوى فى هذا الكتاب ، إلا أننا رسمنا خطوطاً عاما يمكن أن تطرح أسئلة كاشفة مثل : هل هناك عقلانية متفتحة شمولية ؟ هل حوّل المعتزلة العقل إلى تيار ، وأى عقل ؟ وهل حول فلاسفة كالكندى والفارابى العقلانية إلى تيار ، وأى عقلانية ؟

يبدو ابن سينا مسئولا عن اللاعقلانية والظلامية التى عُممت فى الساحة العربية الإسلامية - حسب النص الجابرى - بفلسفته المشرقية (المشرق هنا متخلف عن المغرب) ! فهل كانت الغنوصية والتى أخذت منها الصوفية اتجاها لاعقلانيا ؟ أم أنها امتلكت (عقلانيتها) الخاصة فى إقرار التوازن بالنسبة للإيمان الدينى الذى لبه الأول المسألة الروحانية ، والاعتقاد الغيبى كحاجة سيكولوجية ضرورية لعصر لم يعرف التقدم العلمى والعقلى الذى نعيشه

(١) الجابرى . نحن والتراث . مذكور ص ٣٩ .

الآن؟ !

إننا نشك بأن هؤلاء التوفيقيين (كالمعتزلة والفارابى والكندى) - رغم انجازاتهم - قد استطاعوا خلق العقلانية ، وتحويلها إلى تيار ، وإنما كان عملهم مجموعة من البذور ذات الصبغة العقلية التوفيقية اللازمة ، التى تمت فى إطار الميتافيزيقا العربية الإسلامية .

لكل عقلانيته الخاصة : (الصوفيون) استلهموا ثقافات فارس والهند وأعادوا انتاجها إنتاجاً إسلاميا . (المتكلمون والفلاسفة) استوعبوا الفلسفة اليونانية فى إطار المفاهيم الإسلامية . (السنة) أرادوا المحافظة على وحدة (الإمبراطورية الإسلامية) بتقمص الحالة العربية) الأولى ظانين أنها بثقافتها الأولية هى التى خلقت الاندفاعة التاريخية التى كونت الإمبراطورية العربية الإسلامية . أى أنهم أعادوا إنتاج الحالة القديمة فى شروط التفكك الجديد ، وهنا تكمن عقلانيتها الخاصة ، وتوصيفنا لها بالرجعية أو خلافه يظل توصيفا أيديولوجيا .

وهنا لا معنى بأن نقول بأن « ابن حزم » أكثر نقدية من ابن سينا معرفيا ، أو أن جهد الأول كان إيجابيا ، بينما أدى الثانى إلى بروز نزعة روحانية مثالية جعلت القوى المستقبلية فى حال حلم[(١)] أو وهم . عاش الأول - على حد تصور الجابرى - حيوية الصراع والتعددية ، بينما أدت توفيقية ابن سينا المؤسسة معرفيا على جهاز الميتافيزيقا الفيضية إلى جمود روحانى مثالى[(٢)] .

نضطر الآن للاستطراد المفصل مع « الجابرى » لفهم أكثر فعالية

---

(١) الجابرى . نحن والتراث . مذكور ص ٣٩ .

(٢) أنظر معالجتنا لابن حزم فى هذا الكتاب قراءات لابن حزم الظاهرى . رغم أن ابن رشد مثلا يعامل باعتباره فيلسوفا عقلانيا إلا أنه بقى « سجين المنهجية الفقهية المالكية أكثر مما ينبغى ، ولم يستطع بالتالى أن يتوصل إلى حجم التوليفة التى توصل إليها القديس توما الاكوينى الذى واجه المشكلة نفسها » كما يشير إلى ذلك محمد أركون فى كتابه من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامى . دار الساقى . بيروت ط ٢ , ١٩٩٣م .

لمعنى « القطيعة المعرفية» بدلا من فهمه الإجرائى الضيق . حيث يقول أن الفرس امتلكوا قبل الإسلام ثقافة تاريخية خاصة (زرادشتية - مانوية - مزدكية) ، وثقافة انبنت على (الغنوصية) أى على الإيمان بوجود مصدر آخر للمعرفة غير العقل هو (العرفان) أو الإلهام الإلهى الذى لا ينقطع بانقطاع الرسل . إنه « الوحى المسترسل » الذى لا يترك أى مجال لا للعقل ولا للنقل[1] .

كان هذا مقدمة للنتيجة التى وصل إليها د . الجابرى وهى أن الخليفة (المأمون) دعَّمَ عملاً ثقافيا محدداً (المعتزلة) باعتباره جزءاً من استراتيجية « واجهت بها دولة بنى العباس القومى المناوئة لها والتى كان على رأسها الارستقراطية الفارسية الموتورة التى قررت استعمال الواجهة الأيديولوجية بعد أن فشلت فى المواجهة السياسية والاجتماعية . . حيث أدركت الارستقراطية الفارسية فى ثورتها على الدولة الأموية أن السلطة فى المجتمع العربى الإسلامى آنذاك هى بالدرجة الأولى للأيديولوجيا . . وقد تصدت الدولة العباسية الفتية لهذه الهجومات فشجعت المعتزلة وتبنت مذهبهم من جهة ، وعملت على استقدام كتب العلم والفسفة من خصوم الفرس التقليديين (الروم واليونان) وترجمتها ونشرت محتوياتها من جهة أخرى . إن حلم المأمون - سواء كان حقيقيا أو مصطنعا - لم يكن حلماً بريئاً ، لم يكن من أجل أرسطو ذاته ، بل من أجل مواجهة ذرادشت ومانى . . »[2] .

تقول هذه الاستقطاعة أن الثقافة الفارسية التى غزت الثقافة العربية الإسلامية بدت وكأنها مجرد عمل قصدى للارستقراطية الفارسية المهزومة اجتماعيا وسياسيا ، وتقول أيضاً بأن السلطة فى

---

(١) الجابرى نحن التراث . نفسه . ص ٣٦ .

(٢) المصدر نفسه .

المجتمع العربى الإسلامى كانت أيديولوجية ، وكأن هناك سلطة معرفية غير أيديولوجية فى أساسها ، وتقول أيضاً - وفى باطنها دلالات التحيز لما فعله المأمون - بأن استقدام الفلسفة اليونانية والمسيحية إلى الساحة الثقافة الإسلامية ، كان مجرد عمل فردى أراد به المأمون مواجهة ثقافة بثقافة ، لم ينجح بعدها فى تأبيد إعادة الإنتاج التى قام بها ، وربما هذا هو السبب الخفى الذى أثار نقمة الجابرى ، حيث لم تصمد (العقلانية) المعتزلية أمام ما يمكن أن نسميه تنازلات وظيفية متوازنة Balanced Functional

Compromises ، كان على تاريخ إعادة الإنتاج الثقافى أن يقدمها كحلول لبقاء إمبراطورية كبيرة بهذا الحجم ، لا يمكن فيها أن يدوم اتجاه ثقافى واحد زحف به العرب من الجزيرة . ولا أن يسود «العرفان» الفارسى وحده - رغم تنوع الثقافة الفارسية وتأثيرها الواضح فى المسيحية الأوربية وليس كما ادعى الجابرى - ولا أن تبقى تأويلات الفلسفة اليونانية تملأ الساحة وحدها .

كانت تلك التنازلات الوظيفية المتوازنة هى الناتج العام إما للصراع الثقافى أو عمليات المثاقفة Acculturation بين شعوب عديدة ، وجد العرب أنفسهم أمامها عزلاً من أسلحة كثيرة ، وهذا ما حفزهم لتدوين السنة وخلق أصول للشريعة واجتهادات شتى ومذاهب كثيرة ، كلها تدخل الحاوية الرسلامية ، وتطورت عبر العصور وشكلت ما يعرف حتى الآن بالثقافة الإسلامية .

إذاً ، لم ينجح (المأمون) تماما ، ولم ينجح (الفرس) تماما ، ولم تنجح (السنة) تماما ، بمعنى أنهم جميعاً نجحوا فى توسيع إطار الحاوية الإسلامية ، لتشمل ثلاثة اتجاهات ثقافية كبرى :

(١) اتجاه التأويلات العقلية التوفيقية (نصوص فقهية وكلامية

وفلسفية . .)

(٢) اتجاهات نقلية (سنة أو شيعة . . .)

(٣) اتجاه روحاني إلهامي (صوفية . . صوفية كلامية . . . .)

توجد هذه الاتجاهات الكبرى متداخلة داخل الحاوية ، وقد تمت إعادة إنتاجها تاريخيا بحيث أن التأويلات العقلية إندمجت في بنية ثقافة النقل ، كذلك غزت الروحانية الصوفية الاتجاهين الآخرين ، ولا يمكن للمؤول أن يقوم بعمله العقلي إلا على نصوص منقولة نقلاً موثقا أو نقلاً مخترعا[1] .

كان على القوة الإسلامية الصاعدة أن « تثبِّت » نتائج هذه العملية في مجرى ضرورة تكوُّن امبراطوريتها واستمرارها على رقعة واسعة من العالم القديم ، ومع هذا ، تهددت الدولة الإسلامية عدة مرات بانهيارات مراكزها وانتقالها من مركز لآخر (يثرب - دمشق - بغداد - إمارات متعددة شرقا وغربا - اسطانبول . . . إلخ) ، بل وتفككها إلى أقاليم مفتتة يعاد تجميعها لتتفتت مرات أخرى . خلقت هذه الحالة خوفا من الانهيار النهائي أو خوفا من عدم القدرة على إعادة البناء من جديد ، فتحوَّل التثبيت المؤقت لنتائج الجدل الثقافي ، إلى تثبيت طويل ، لم يُراع أبداً الشروط الجديدة لبروز قوة أو أخرى مغايرة ، انتزعت الهيمنة العربية المطلقة ، لتصبح هيمنة رمزية ، ثم انكسرت هذه الهيمنة الرمزية لتتبخر لصالح هيمنات متوالية غير عربية داخل الإمبراطورية نفسها ، وأخيراً جداً انهارت تحت ضربات الإمبريالية المعاصرة .

وهذا معناه أن النمط التاريخي Historical Mode كان يُدوِّر

(١) أنظر كتاب التربية الروحية بين الصوفيين والسلفيين للدكتور : محمد شيخاني . دار قتيبة . ط . ١٩٩٥ ، وإن كان عرضه توفيقيا ، إلا أننا نستطيع من المعلومات الموجودة - بشرط فهم آليات إعادة الإنتاج - أن نفهم عملية التداخل تلك .

أشكال (فشله)[1] التاريخي دون أن (يخرج) نمط جديد . هذا التدوير كان نتيجة لاكتمال النمط ، إيذانا بتأرجحه المستمر عبر التاريخ ، ثم إيذانا بانهياره الدائم لصالح نمط جديد . سَمِّه (ضرورة تاريخية جديدة) [الانتقال من النمط الخراجي « نمط الدولة المركزية القديمة : الامبراطورية خاصة » ، إلى النمط الرأسمالي] .

هذه التاريخية ضرورية لفهم طبيعة القطيعة المعرفية ، التي لا يمكن أن تكون مفهوما إجرائيا فعالاً دون وضعها ضمن الأزمنة التي تتم فيها ، بمعنى أننا لو سألنا السؤال التالي : هل أحدث الإسلام قطيعة معرفية مع الثقافات السابقة عليه ؟ لاكتشفنا أن الإجابة الدقيقة مستحيلة بالنسبة لسؤال عمومي جداً مثل هذا السؤال . لكنها ممكنة جداً إذا حددنا زمان ومكان (أي : تاريخ) الثقافات السابقة عليه .

مثال أول : الإسلام بالنسبة لثقافة الوثنية في مكة ؟

والإسلام كدولة مركزية بالنسبة لقبلية الجزيرة العربية ؟

هنا ستسهل الإجابة على السؤال والتي ستقودنا إلى أن الإسلام أحدث قطيعة تاريخية ومعرفية بالنسبة للثقافة الوثنية ، وكذلك بالنسبة لإنشاء الدولة المركزية كشكل أكثر تطوراً من (شكل) التشكيلات القبلية المشاعية أو التجمعات المدينية حول تجارة أو بعض الموارد المائية المحدودة .

مثال ثاني : الإسلام بالنسبة لثقافات التوحيد الأخرى كالمسيحية واليهودية ؟ والإسلام بالنسبة للإمبراطوريات الكبرى السابقة والمعاصرة له كالهلينية أو الرومانية أو البيزنطية ؟

(١) لا نعني بكلمة « فشل » ذلك المفهوم الأخلاقي ، وإنما نعني فشل النمط في اختراق دائرته للأمام وعودته الدائمة لنقطة الصفر وكأنه يبدأ من جديد . وقد شخص ابن خلدون هذه الحالة وهو يتحدث عن البداوة وعن التحضر .

ستختلف الإجابة لاشك - بالطبع لن تختلف لدى بعض المتزمتين - وهى أن الأيديولوجيا المتحكمة فى الأنماط ما قبل الرأسمالية (الأيديولوجيا الدينية أساساً) واحدة الجوهر وإن اختلفت أسماؤها ، حيث لم تتوقف إعادات إنتاج الثقافات التوحيدية عبر التاريخ فى زمن تكوّن الدولة المركزية العالمية والتى احتاجت مثل هذه الثقافات لقولبة العالم القديم ومجانسته لصالح المركز (الرومان بالمسيحية ، العرب بالإسلام . . .)[1] . وتظل هذه الإمبراطوريات الكبرى أشكالاً لاكتمال النمط الذى ظل يدوّر نفسه أكثر من خمسة عشر قرنا من الزمان .

يكشف المثالان إذن ارتباط القطيعة بالزمن أو الأزمنة التى تحدث فيها ، وكذلك بنوع المعرفة التى قطعت معها .

إذن هناك معنى عندما نقارن ثقافة بثقافة أو حضارة بأخرى ، لأنها ستكشف الحدود التاريخية التى تتحدد فيها المنظومات الثقافية وتتحرك . أى أن تأخذ شكلها وجوهرها النسبى فى لحظة تاريخية تظل تعيد إنتاج ذاتها بأشكال مختلفة (تتحرك ؟ !) دون أن يتمزق المجال (النمط ؟ !) التاريخى الذى تتحرك فيه : [أشكال الثقافة العربية الإسلامية عبر أربعة عشر قرنا ، أو أشكال الثقافة البرجوازية الغربية منذ عصر النهضة حتى الآن . . إلخ] .

إن كشف تحول المجال Space أو الفضاء لا يتم إلا عبر نوعيات مختلفة من المقارنات (المجالية) سواء داخل النمط أو خارجه ، ولذا

---

(١) فى كتابنا التاريخ والأسطورة فرقنا بين الدول المركزية المحلية الطابع (مثل مصر وبابل وآشور ، والحثيين . . إلخ) ون تمددت خارج حدودها ، وبين الدولة المركزية العالمية (الإمبراطورية مثل الهلينية - الرومانية - العربية . .) محاولين تحديد شكل النمط التاريخى ، فاستعرنا المصطلح (نمط الإنتاج الآسيوى) للأولى . وأبقينا على « النمط الخراجى » للثانية . أنظر فى ذلك فصل « عودة إلى مفاهيم الأنماط » فى نفس الكتاب .

يظل طرح فكرة التراكم أو المحصلة التى يطرحها كلود ليفى شتراوس فى كتابه « الأنثروبولوجيا البنيوية »[1] .طرحا مضللاً ، لأنه – رغم نقده لفكرة التمركز الأوربى ودعمه لفكرة تنوع الثقافات ، يلغى آلية التحولات والانقلابات المعرفية عندما (يصطب) الثقافات فى عملية تطور سكونية متتابعة ، ومن ثم تتساوى الثقافات كلها من الناحية المعرفية ، لأنها تأخذ بعداً أخلاقيا . بدلا من قيمتها التاريخية الحقيقية .

نعم . لا يمكن لأحد أن يتحدث عن (إنتاج) ثقافة دون أن يتحدث عن أرضية تاريخية (لإعادة) إنتاج ثقافات متنوعة ، أى لا يمكننا أن نهمل الثقفات التاريخية – ما قبل الرأسمالية – ونحن نحاول فهم الثقافة الغربية ، لكننا – فى الوقت عينه – لا يمكن أن نضع كل هذه الثقافات فى سلة واحدة إلا من ناحية الأخلاقية الإنسانية Humanist ، أما النواحى المعرفية فلها قيمة تختلف سلالُها من لحظة معرفية للحظة أخرى .

وهنا لا قيمة للكلام الحماسى – اللهم إلا القيمة الأيديولوجية – والتى يخرج علينا بها د . هشام جعيط قائلا : « لم يعد الإسلام متشنجا حول نفسه فى وضعية دفاع عن النفس : لا التغريب ولا الماركسية يبدوان قادرين على خرق أسسه الثقافية . حينئذ تستطيع النظرة التاريخية – النقدية ، وحتى من الداخل ، أن تعيد وضع كل شىء من منظور جديد . إن الانتلجنسيا « الإسلامية » بدأت تتخذ مسافتها من الإسلام المعيارى : إنها تزيل الخرافة عن ماضيها ، من دون ذلك التشنج من الاتهام الذاتى . هناك فجوة ترتسم فى انتساب الذات إلى الذات . . . إننا نتوجه اليوم نحو مواجهة بين الحضارات

(١) Straus.L. : Anthropologie Structurale , Tom II , Plon 1973 Paris . PP. 365 , 366 ....

لم يسبق لها مثيل فى التاريخ . . . إن دور جيل ، من الناس من «غير أوروبا» مرسوم منذ الآن : هذا الجيل لن ينقل لعالمه فتوحات التكنولوجيا ، بل فتوحات الذكاء النقدى التاريخى والفلسفى . . وسيفتح بعمق حقل التجربة الأوربية أمام معايير وقيم أخرى ، وحتى مقولات أخرى . بهذا الثمن ستكون غداً عالمية تركيبية خلاقة ، خالية من اليوتوبيا والهدم .»[1] .

أليس هذا التفاؤل يوتوبيًا ؟ أى انتلجنسيا « إسلامية » تلك التى ستزيل الخرافة عن ماضيها ، وإلا اتخذت إسما مغايراً ؟ وما الذى يحدث فعلا فى مواجهة التغريب أو فى مواجهة الماركسية ؟ أليست المواجهة مجرد دعم للخرافة والعودة بمفاهيم النمط إلى عشرة قرون سابقة على الأقل ؟ وأى فتوحات نقدية تاريخية فلسفية ذكية تلك التى لا تتشنج ، سوى بعض المساهمات الفردية المطاردة مما يسميه جعيط « الانتلجنسيا الإسلامية » ؟

يمكن أن نغير رأينا فقط فى حالة تغيير التوصيفات ، لأننا لا نفهم هذا الصراع الحضارى إلا فى إطار لحظة تمركز معكوس يحاول التشبث بانجازات أجداده الثقافية فى عصر مغاير ، عصر قطع تاريخيا وثقافيا ومعرفيا وبشكل « فَجَوِّى » إن جاز التعبير .

نعم ، نحن نجد مع جعيط ، « فى التاريخ الإسلامى الضخامة نفسها والتوجه العالمى عينه ، ومنهجاً نقدياً أيضاً »[2] ، ونفهم بمعنى محدد - معه - أن « من الخطأ حصر التقليد التاريخى بالفكر

---

(١) هشام جعيط : أوروبا الإسلام . ط ١ ، دار الطليعة . بيروت ١٩٩٥ م ص ٨ ، إنَّ بعض الجمل الحماسية من مفكر عربى كهشام جعيط لا تقلل من قيمة الكتاب الذى حلل بذكاء شديد العلاقة بين صدام الحضارتين فى إطارهما الثقافى أساساً ، وخاصة حول الجزئيات والمنمنات الثقافية فى إطارها التاريخى .

(٢) المصدر نفسه صفحة ١١٩ .

اليونانى ومن ثم بالفكر الغربى . لقد كانت الثقافة الإسلامية بجانب الثقافة الأوربية البحتة هى التى أظهرت بقوة معنى الماضى كتاريخ موضوعى »[1] . لكننا - رغم هذا - لا نتفق معه إلا فى عمومية المفاهيم ، فالإمبراطورية العربية الإسلامية كانت ضخمة ، ووصلت إلى حدود الصين شرقا وإلى أسبانيا غربا ، أى أنها كانت امبراطورية عالمية ، وأنها شكلت أسرع تكوّن امبراطورى فى التاريخ القديم ، باستثناء الإمبراطورية المغولية التى ورثت الأيديولوجيا الإسلامية ، وهذا الاكتمال لنمطها التاريخى هو ما أظهر بقوة معنى الماضى كتاريخ موضوعى أمام أعيننا نحن - المؤرخين - النقديين ، وهو الذى يؤكد لنا خطأ التعلق بالفكر اليونانى القديم - الذى أعيد إنتاجه لعدة مرات إسلاميا وأوروبيا - ذلك التعلق تمجيدى ، لأنه فكرُ لحظته التاريخية التى وصلت أوجها بمحاولة الهلينية السيطرة عَلى العالم القديم وإنشاء أول امبراطورية عالمية المنحى (رغم انهيارها السريع باعتبارها أول محاولة) ، وهو نفس الخطأ التمجيدى الذى لا يرى فى العولمة الغربية المعاصرة تاريخيتها . هذا جميل ، لكن عملية (التصطيب) التى تقول« بالدقة التاريخية والفكر النقدى والموضوعية الباردة لدى مؤرخى العصر القديم»[2] لمجرد أن هنا تاريخ عالمى وهناك تاريخى عالمى ، تجعل الأمر غير جميل بالمرة !! .

ألم يقل راندل :

« . . مثّل العرب فى القرون الوسطى التفكير العلمى والحياة الصناعية العلمية اللذين تمثلهما فى أذهاننا اليوم ألمانيا الحديثة . وخلافا للإغريق ، لم يحتقر العرب المختبرات العلمية والتجارب

(١) المصدر نفسه .

(٢) هشام حطيط ، اوروبا والاسلام دار الطليعة بيروت ١٩٩٥م .

الصبورة ، ففى الطب وعلم الآليات ، بل فى جميع العلوم ، استخدموا العلم فى خدمة الحياة الإنسانية مباشرة ، لم يحتفظوا به كغاية فى حد ذاته ، وقد ورثت أوروبا عنهم بسهولة ما ترغب أن تسميه « روح بيكون » التى تطمح إلى توسيع تحكم الإنسان فى الطبيعة . . . »[1] ؟ ! .

رغم هذه الشهادة ، ينطرح السؤال بقوة : لمَ كان على الإنسانية أن تنتظر أكثر من ألف سنة لتدخل بعد ذلكَ عصر البخار والآلة الحديثة ، بعدها تنتقل إلى الكواكب والثورة الإعلامية والعلمية التى تتوالى يوما بعد يوم ؟ ! .

ألا يظل السؤال مطروحا رغم شهادة راندل وغيره : لماذا لم تحدث القطيعة المعرفية رغم أن حجم العمل الفكرى الإسلامى الذى قام يعتبر هائلا بالنسبة إلى ما سبقه ؟ ! لماذا جاءت الشرارة من الجانب الآخر من البحر ولَمْ تنطلق من أراضينا باعتبارنا وارثى هذا الفكر الضخم ؟ ! أو لماذا لم يخلق هذا العمل الفكرى الضخم النهضة بمعناها الحديث ؟ ! أو ليس الفكر - بطريقة ما - شكلاً من أشكال الانعكاس لبنية اقتصادية واجتماعية ما ؟ بمعنى أن هذه المجهودات المعرفية كانت نتاجا للدولة الإسلامية الصاعدة ، ومن ثم كان عليها أن تقود الإنسانية إلى النهضة (الحديثة) قبل أوروبا بعشرة قرون؟ فلمَ لم يحدث هذا؟

للإجابة دعنا نعود « لراندل » فنقول بأن الحديث عن العلم بمعناه الحديث لا شك يختلف عن إطلاق مفهوم « التفكير العلمى والحياة الصناعية العلمية » ، لأن هؤلاء العلماء كان فى تفكيرهم عناصر علمية إن أردنا الدقة ، أى بدايات تفكير علمى لم يصبغ

(١) أنظر كتاب تكوين العقل الحديث جون هرمان راندل . ترجمة جورج طعمة . جـ ١ ، دار الثقافة . بيروت ١٩٥٥ ، ص ٣١٤ .

الحياة حولهم، لم ينزل بالمطلق (الميتافيزيقى) إلى أرض الواقع ليقر بتواضعه ومحدوديته إزاء الجهد والتجربة، أى أنه لم يحول التجربة إلى تواصل خلاق، أو إلى تيار، فاختلط السحر بالخيمياء والتنجيم بالفلك . . . « فممارسة التنجيم كانت تتطلب معرفة واسعة بالحقائق الفلكية والأبراج التي يقول المنجمون أنهم يعرفون بها الطالع هى أشبه ما تكون بخريطة كبرى للسماء تضم كثيراً من المعلومات الفلكية الصحيحة، واسم التنجيم ذاته يفترض معرفة بالنجوم، ومن ثم كان تداخله مع علم الفلك، بل إن كبار الفلكيين كانوا فى الوقت ذاته منجمين، وهذا ينطبق على العصور القديمة والعصور الوسطى الإسلامية والأوربية، بل وعلى أوائل العصر الحديث أيضاً، فحتى « كبلر » ذاته، ذلك العالم الألمانى الذى حدد المدارات البيضاوية للكواكب واهتدى إلى مجموعة من أعظم القوانين الفلكية الرياضية، كان يؤمن بالتنجيم ويمارسه، ولم يكن يعتقد أن ممارسته له تتعارض - على أى نحو - مع عمله الدقيق «على أن هذا التداخل بين النظرة الخرافية والنظرة العلمية لم يدم وقتا طويلا . . »[1] .

يقول د. العروى فى نقده لمنهجية « فون غرونباوم » (من الواضح أن انجازات علماء الإسلام فى ميدان الطبيعيات بالخصوص تضع مشكلة عويصة لفون غرونباوم أولاً : لمجرد وجودها وثانيا : باعتبار تأثيرها على الغرب الحديث. لقد لاحظ الباحثون منذ زمن أن العلم بمعناه المعاصر لم يخضع لتطور الإسلام السياسى والإجتماعى، بل ازدهر عند انحطاط الدول والمجتمعات (كما) فى أسيا الإسلامية وفى الأندلس وفى مصر)[2] .

ويقول (من العجيب أن لا ينتبه «فون غرونباوم » إلى أن العلم فى أوروبا حتى أواخر القرن السابع عشر كان يقوم على نظرية

(١) فؤاد زكريا : التفكير العلمى ط ٣ , عالم المعرفة . الكويت ١٩٨٨ ص ٦٧ ، ٦٨ .

(٢) عبد الله العروى : العرب والفكر التاريخى . المركز الثقافى العربى / در التنوير ط ٢ ، ١٩٨٥ ، بيروت . ص ١٢٣ .

معرفية مخالفة للنظرية الحديثة . . كلهم كانوا يعتقدون فى الآثار العلوية والتنجيم والسحر وأسرار الكون . . . أكثر من ذلك ، من يضمن لنا أن علماء المسلمين كانوا يشاركون الفقهاء والنساك نظريتهم فى الحقيقة ؟ . . إذا لم تقبل فرضية استقلال العلماء النسبى فى الرأى لن نفهم أبداً أسباب ظهور واختفاء علم المسلمين التجريبى . .)[1] .

كان هذا فى معرض رده على « فون غرونباوم » الذى قال بأن«العلماء (بالمعنى الحديث) المسلمين كانوا يخضعون لمفهوم الحقيقة العام ، والعلوم عندهم لم تكن طرائق لاكتشاف حقائق جديدة وإنما كانت تعنى التمتع بكيفية فردية بأسرار منزلة منذ القدم ومودعة عند بعض البشر للمحافظة عليها . . البحث فى هذا الإطار ليس لاكتشاف غير المعروف وإنما لتقرير ما هو معروف لدى الأوائل . مثل هذا العلم يحافظ ولا يجدد - لذلك كان محكوما عليه بالذبول»[2] .

رغم التعارض الظاهر بين طرح الإثنين إلا أننا نعتقد بأنهما يتفقان عن هذه المسألة بالذات ، لأن « العروى » رصد جزئيات فعالة تحتاج إجابة ، بينما شخص « غرونباوم Graunebaum » الحالة العامة لعلم) لم يحفر مجراه فى التاريخ ولم يتواصل به حتى العصر الحديث . هذه نقطة .

النقطة الأخرى أن انجازات (علماء) الإسلام - كما يقر العروى ضمنياً - بدت فردية الطابع ، بينما انجازات (علماء) عصر النهضة شكّلت حالة وتياراً ضروريا للنهضة الصناعية وإعطائها الدفعة الأولى للتجاوز أو لإحداث القطيعة . وهذا ما جعلنا نبحث عن

(١) عبد الله العروى : العرب والفكر التاريخى . المركز الثقافى العربى / در التنوير ط ٢ ، ١٩٨٥ ، بيروت . ص ١٣٤ .

(٢) المصدر نفسه ص ١٣٣ .

تفسير مقبول خارج إطار ما يسمى بالانجازات العلمية ، وهو التفسير الذى لم يغامر العروى بطرحه ، وإنما طالب به فى قوله« ونرى هنا بكل وضوح كيف تعارض نظرية فى التاريخ تقدم البحث فى التاريخ الواقعى ، ومحاولة حل مشكلات عويصة مثل التناقض الموجود بين حرية ابن النفيس فى حياته وعدم الاعتناء بمخالفاته وبين اضطهاد غاليله مع الانتفاع السريع باكتشافاته . هناك أسباب ومسببات ، لا علاقة لها بنظرية الحقيقة عند المسلمين وعند الكنيسة تعنينا إذا وضعناها على فهم تطور الدولة والمجتمع فى كثير من البقع الإسلامية . »(١) .

إن هذا الربط الإشارى بين تطور الدولة والمجتمع ، وبين طبيعة التعامل مع المسألة العلمية يضع أيدينا على بداية فهم إنجازات «علماء الإسلام » التى ظهرت واختفت ولم تتحول إلى حالة ضرورية لاستمرار النمط التاريخى الذى بدا غير (معنى) إن أُنجزت بعض التجاوزات فى العلوم التجريبية ، عكس حاجة (الرأسَمالية) كنظام للعلم (التجريبى) الذى بدونه يتوقف النظام عن كونه نظاما صناعيا بالدرجة الأولى .

أما القول بازدهار العلم بمعناه المعاصر عند انحطاط الدول الإسلامية يبدو قولاً مبالغا فيه ، لأننا يجب أن نفهم طبيعة العلم المعاصر أولا ، ثم علينا أن ندرس بكيفية تفصيلية ما أنجزه علماء مصر والأندلس وآسيا ، ومحاولة مقاربته لمفهوم العلم المعاصر ثانيا ، وأخيراً علينا أن نضع هذه الإنجازات داخل بنيتها التاريخية ، أى أن ندرك قيمتها التاريخية .

كل ذلك يقر بمحدودية تلك الإنجازات ضمن وطأة الدولة

(١) عبد الله العروى : العرب والفكر التاريخى . المركز الثقافى العربى / در التنوير ط ٢ ، ١٩٨٥ بيروت . ص ١٣٤ .

المركزية العالمية التى أقامها الإسلام . هذه الوطأة هى التى ربما تفسر القيمة الهامشية للعلوم التجريبية لنمط كان يقتات عبر موارد خراجية أغلبها - وربما كلها تقريبا - خارجية المصدر ، ومن هنا حرية ابن النفيس وغيره .

ومع هذا فإن اللحظات الأولى لتأسيس الدولة المركزية العالمية (الإمبراطورية العربية الإسلامية) كانت الانفتاح على الثقافات الأخرى من أجل إعادة إنتاجها لمقتضيات الفقر الثقافى النسبى لبدو الجزيرة العربية ضمن دولة كانت تتمدد باستمرار على مساحة كبيرة من العالم القديم . ويمكننا القول هنا أن هذا المفهوم يبدو متناقضا مع قول العروى بأن العلم الإسلامى (بالمفهوم المعاصر) ازدهر عند انحطاط الدول ، لأن لحظة التمفصل تلك ، أى الخضوع لمقتضيات اكتمال النط الإمبراطورى / الخراجى استدعت جهوداً تجريبية وعلمية) من أجل تسيير دفة الاقتصاد والإدارة والبناء والطب والفلك . . إلخ . هنا يقول سمير أمين : « . . كان مضمون الثورة الحقيقية التى حققها الإسلام فى عصره الأول هو بالتحديد تكيفه لمقتضيات إقامة (دولة قوية مؤسسة على نمط إنتاج خراجى) . ولاشك أن نجاح الإسلام قد توقف على إتمام هذه الثورة ، فلولاها لكان العرب الفاتحون قد أتوا وذهبوا دون التأثير فى المنطقة ، ولصار شأنهم شأن غيرهم من الفاتحين مثل المغول . . »[1] ثم يضيف « . . إن الحضارة الإسلامية ازدهرت خلال قرونها الأول ثم أصابها الركود ، وذلك على نقيض ما حدث فى الغرب الأوربى ، حيث أن النهضة التى صحبت بزوغ الرأسمالية قد جاءت بعد العصر الوسيط وليس فى أوله »[1] .

(١) د . سمير أمين : نحو نظرية للثقافة . معهد الإنماء العربى . ط ١ سنة ١٩٨٩ م . بيروت . ص ٥٨

نحن نفهم بالطبع أن العروى يتحدث هنا عن بعض الإنجازات التجريبية فى مجال العلوم الطبيعية فى لحظات تفكك الإمبراطورية ، وعن عدم الخضوع الكلى من قبل (العلماء) لنظرية الحقيقة الدينية المغلقة وهما أمران مترابطان ، فكلما خفت قبضة الإمبراطورية - (بعد اكتمال النمط وليس فى أثناء عملية بناء الدولة الإسلامية فى بدايتها) - كلما خفت حدة الأيديولوجيا المهيمنة ، ومن ثم بعض الحرية التى ينتهزها بعض العلماء والمفكرين خارج قبضتها . وكلما خفت قبضة الإمبراطورية أيضاً على المستوى الجغرافى (فى بعض أطرافها) كما فى آسيا الإسلامية والأندلس ، كلما انتعشت بعض الحريات ، وبروز الثقافات المحلية المتوارية فى الظل ، والتى تأخذ فى الانتعاش (خارج) وداخل الأيديولوجيا المهيمنة » .

إنَّ عدم استمرارية هذه الإنجازات (العلمية) وتحولها إلى حالة علمية متواصلة ، أنها كانت إنجازات غزو العالم وهو يحمل ثقافة فقيرة جداً بالنسبة لثقافات تاريخية متنوعة . هذا سبب أول ، أما السبب الثانى ، هو أن طبيعة هذا النمط - [سواء الدولة المركزية المحلية أو الدولة المركزية العالمية] - بعد أن يصل إلى إكتماله لا يعود يجدد نفسه إلا بعمليات مكررة من أشكال التدوير ، كما قلنا ، ومن هنا يبدو مفهوم (الإنحطاط) غير دقيق من الناحية الموضوعية ، لأنه يبدو أخلاقيا إزاء (لا انحطاط) سابق ، وكذلك يبدو توصيف (الركود) أيضاً ، إلا إذا أخذناه بمعناه المجازى المقارن بين لحظتين تاريخيتين : لحظة عمل ، ولحظة اكتمال .

ويتم التدوير بالنسبة للدولة المركزية المحلية داخليا أساساً ، أما

(١) د . سمير أمين : نحو نظرية للثقافة . معهد الإنماء العربى . ط ١ سنة ١٩٨٩ م . بيروت ص ٥٩ .

الدولة العالمية فهى خارجية التدوير .

وهذا ما يجعل توصيف د . سمير أمين للنمط بإسم « النمط الخراجي » توصيف اقتصاد سياسى أكثر منه توصيفا تاريخيا ، كما فى معظم الأطروحات الماركسية التى وصفت المراحل الخمس وصفاً ذا طابع اقتصادى سياسى . فلفظة الخراجي مثلا ارتبطت بخراج الأرض الذى يتم تدويره كأساس من أسس وموارد النمط وكمحدد لأشكاله الاجتماعية والسياسية ، ولفظة « إقطاعى » فى معناها الأصلى « استقطاع الأرض » ، والرأسمالية تدل على دور المال فى العملية الاقتصادية . . إلخ وتم تعميم هذه التوصيفات وأصبحت تفهم أو تحلل فى إطارها التاريخى ، وعلى المستوى اللغوى غدت هى التى تحدد حركة التاريخ بدلاً من أن تكون جزءاً منه .

بالطبع سيكون التوصيف أكثر دقة إذا كان (تاريخيا اقتصاديا سياسيا) ، لكنه سيكون أمراً صعباً جداً بسبب تقادمه ، وسيكون التغيير دون فعالية حقيقية فى مثل هذه الحالة وخاصة إذا تعلق بمصطلحات مرَّ عليها أكثر من مئتى سنة ، وسيكون دور مستخدمها هنا هو الأهم ، لأنه سيكون واعيا بتاريخيتها .

أما مصطلح النمط الخراجي الذى اقترحه د . سمير أمين Tributary mode of Production ، فهو حديث ومعاصر وفعال أيضاً فى فهم آلية التكوين والاستمرار والتدوير ، لكنه ناقص التاريخية - رغم جهوده الجبارة فى مجال فهم تاريخ المرحلة ما قبل الرأسمالية - لأنه يضم أشكالاً متنوعة من تاريخ يقارب خمسة آلاف سنة - ربما أكثر - من عمر الإنسانية - بدءاً ببروز الدويلات المحلية ، والدول المركزية المحلية ، والإمبراطوريات الصغرى (المحلية أيضاً) . ثم الإمبراطوريات (الكبرى الدولة العالمية) وكذلك الإقطاع الأوربى

كشكل (طرفى) من أشكال النمط الخراجى . وربما يكون مقابلة التاريخى امتلاك الثورة الزراعية (للتاريخ) أى انتظامها اجتماعيا فى أشكال سياسية واقتصادية محددة تميزها جميعا دولة مركزية .

يلخص د . سمير أمين نظريته قائلا : « إن هناك نمطا عاما للمجتمعات الطبقية السابقة على الرأسمالية يتخذ أشكالاً متعددة . وقد سميناه نمط الإنتاج الخراجى ، فالاقطاعية الأوربية ليست إلا شكلاً من هذه الأشكال . وهناك أشكال لهذا النمط لها خصوصيتها تميزها عن الشكل الإقطاعى . ومن هذه الأشكال ، الشكل المصرى .

إن ظهور الرأسمالية الباكرة فى أوروبا (وكذلك اليابان) لا يفسر بتقدم هذه المجتمعات من حيث نمو قواها للإنتاج ، بل يجد تفسيره فى طابع تشكيلاتها الاجتماعية الأكثر مرونة مما كان عليه فى المجتمعات الإفريقية والآسيوية ، وترجع هذه المرونة إلى الطابع غير المتكامل لنمط الإنتاج ، أى بعبارة أخرى إلى تخلف الشكل الإقطاعى لهذا النمط الخراجى العام وليس إلى طابعه المتقدم على غيره من الأشكال مثل الشكل الصينى أو المصرى ، ولذلك سمينا الشكل الإقطاعى شكلا طرفيا للنمط الخراجى ، وترجع هذه الخصوصيات للإقطاعية إلى أصول إقامة هذا النظام كناتج خلط بين نظام الإمبراطورية الرومانية المتقدمة والنظم البدائية للبربر . أما النمط الخراجى المتكامل فيميز بالتحديد بعض المجتمعات الإفريقية والآسيوية المتقدمة التى نحن بصددها هنا ، ولا سيما المجتمع المصرى . فكان سبق أوروبا إذن ، ناتجا عن تأخرها وليس عن تقدمها ، وهذا هو معنى التطور اللامتكافىء عند نشأة الرأسمالية »[1]

لقد أطلق ماركس على شكل الدولة المحلية التاريخية (نمط الإنتاج الآسيوى) وقد تم تعميمه أيضاً على أشكال الدولة

(١) سمير أمين : أزمة المجتمع العربى . دار المستقبل العربى . القاهرة . ط ١ سنة ١٩٨٥ م ص ١٢٤ ، أنظر أيضا كتابه التطور اللامتكافىء دراسة فى التشكيلات الاجتماعية للرأسمالية المحيطة . ترجمة برهان غليون ط ٤ دار الطليعة . بيروت ١٩٨٥ م .

الإمبراطورية ذات الأبعاد العالمية . ورغم توصيفه الجغرافي الطابع (الهند كنموذج) إلا أنه كان فعالاً - كمحاولة أولية طورت فيما بعد - لفهم بعض الأشكال ما قبل الرأسمالية خارج أوروبا .

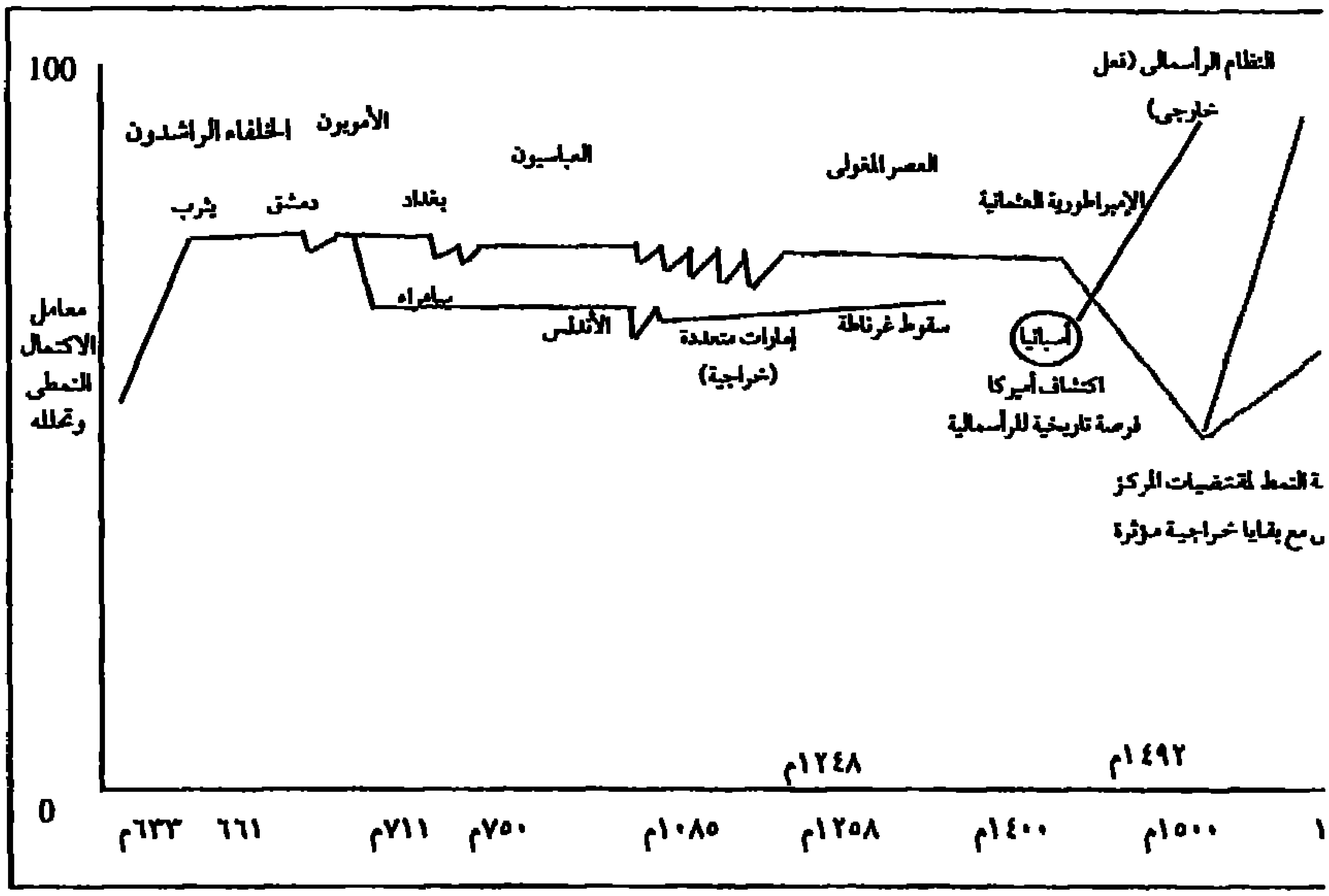
وهنا قد يقتضى التعقيد العلمى إضافة تاريخية لتوصيف النمط ، هذا الإضافة ستكشف بُعد الدور الداخلى أو الخارجى فى شكلى الدولتين : المحلية والعالمية (نحن نتحدث عن المرحلة ما قبل الرأسمالية للتذكير) ، وستكشف حدود ودور الأيديولوجيا وطبيعتها داخل الشكلين أيضاً ، وستعمق فهمنا للمسألة الثقافية عموما فى علاقتها بحركة النمط فى التاريخ . وستكشف أيضاً طبيعة الموارد وتطورها فى كلا الشكلين ، ثم ستكشف أخيراً علاقة كل هذه (الحالات) بتماسك شكل الدولة وانهيارها فى عمليات التدوير سواء كان داخليا أم خارجيا .

لقد عالجنا هذا الموضوع - ببعض التفاصيل . فى كتابنا«التاريخ والأسطورة »[١] . ونكتفى هنا بالإشارة إلى أن هذه المعالجة قد تقتضى التخلى أيضا عن مصطلح « النمط الآسيوى» كمقابل لشكل أو نمط (الدولة المحلية التاريخية) .

نعود إلى موضوعنا محملين بهذه الورقات عن توصيف النمط ، لأنها ستكشف أبعاد ما يسمى « بالقطيعة المعرفية » وهى الأبعاد النمطية التاريخية التى فصّلناها ، ونقترح لها شكلين تخطيطين عامين جداً قد يفيدان فى فهم إجابة السؤال :

(١) أنظر « عودة إلى مفاهيم الأنماط » فى كتابنا التاريخ والأسطورة . دار الطليعة . بيروت ١٩٩٤م .

لماذا لم تحدث القطيعة عندنا وحدثت فى الغرب ؟[1] .

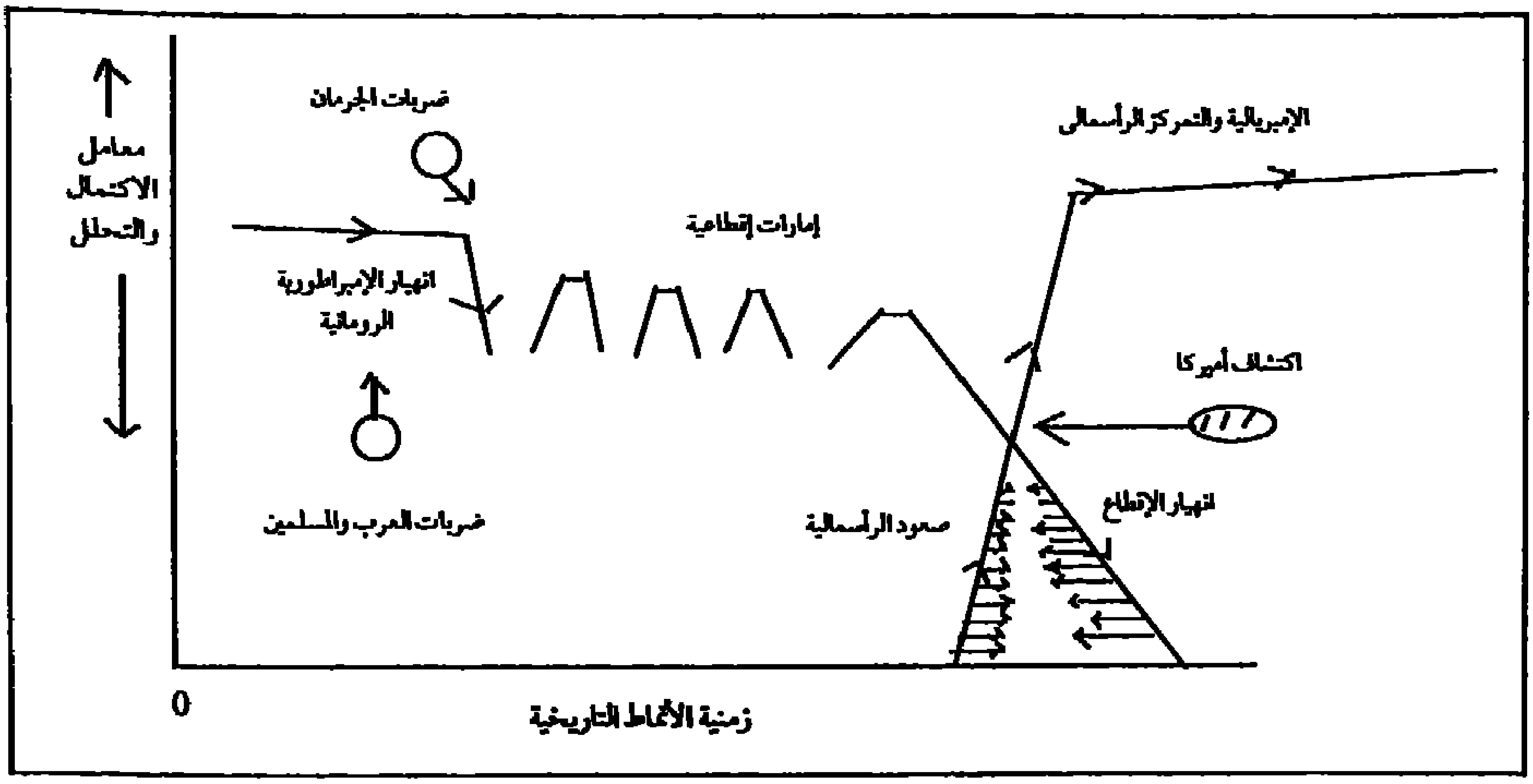


(شكل ١)

(تدوير أشكال نمط الدولة العالمية (الإمبراطورية / الخراجية)

الدولة الإسلامية نموذجاً

(١) يقوم لويه جارديه (. Louis Gardet ; les Hommes de LIslam . Ed (1982). Bruxelles) بتحقيب التاريخ الإسلامى إلى مرحلتين رئيسيتين : العصر الكلاسيكى (عصر النهضة والصعود فى بداية تكون الدولة (القرن السابع إلى القرن ١٥) ، العصور الوسطى الإسلامية ، والتى يرى أن صعود الغرب هو الذى أظهر قيمتها الفعلية . ورغم جدوى هذا التحقيب فى فهم أن العمل الفكرى التوفيقى الذى بدأ منذ القرن التاسع عشر حتى الآن يتم فى العصور الوسطى الإسلامية ، إلا أنه لا يكشف بالطبع حدود هذا التحقيب وإمكانياته التاريخية ، لأنه يعكس الصورة التى قد يفهم فيها أن الدولة العربية الإسلامية فى بدايتها أحدثت قطيعة تاريخية مع الماضى السابق عليا ، ثم تكلست ٣٩٧ . بعد ذلك حتى صدمة الغرب المعاصرة (أنظر ص ٢٨٤ و ٢٨١) .



(شكل ٢)

القطائع النمطية

أوروبا نموذجاً

دعنا الآن نقارن هذين المقترحين التخطيطيين لنكشف أبعاد القطيعة التاريخية Historical Break ، ومن ثم القطيعة المعرفية التى لا نفهمها إلا مرتبطة ببعدها التاريخى . فى الشكل (١) تتابعت استبدالات المراكز داخل الإمبراطورية مع استمرارية الدولة المركزية ذات البعد العالمى وإن حدثت تفككات لم تتوقف طوال تاريخ طويل ، إلا أنها كانت على شكل الدولة الأم ، لا تلبث إلا أن تعود مرة أخرى بسادة جدد يمارسون نفس الدور التاريخى - الاجتماعى - الثقافى - السياسى منذ تكون الدولة المكتملة والتى وصلت أوجها فى المرحلة العباسية ، رغم الدور لكبير الذى قام به الأمويون فى الفتوحات ، وذلك لأن إتساع حركة التدوين والترجمة وإعادة

إنتاج الثقافات داخل منطقة جغرافية شاسعة احتاجت وقتا طويلا نسبيا أخلى فيه العرب (بثقافتهم الصحراوية) الدور لعملية ثقافية كبرى شاركت فيها كل الثقافات التى دخلت الحاوية الإسلامية .

إن الوقت القصير للسيادة العربية داخل النمط (الخلفاء الراشدون ٢٨ سنة + الأمويون ٨٩ عاما) يُفسره نجاح عملية إعادة الإنتاج الثقافى لكل المنطقة التى فتحها المسلمون ، والتى لابد وأن تجد تمثيلها الاجتماعى والسياسى - تبعا لغلبتها الثقافية - داخل السلطة المتحكمة فى النمط : أى أن إعادة الإنتاج الثقافى هى التى حددت استبدال المراكز هنا ، وليس الدور الاقتصادى داخل النمط .

قام العرب إذن بالفتح ووضع الخطوط الأيديولوجية العامة جداً ، لكن ملء اللوحة اقتضى دخول ثقافات فارس والعراق والشام ومصر واليونان والرومان والهند والصين ، والذى كان دخولاً توحيديا تحت الراية الإسلامية . هنا اكتمل النمط ثقافيا ، لأن السيطرة السياسية اقتضت استعارة النظم والقوانين الاقتصادية والإدارية والمالية داخل البلدان المفتوحة ، والموروثة من الرومان أو الفرس ، وكانت هذه الخطوات الأولية الإجرائية ، لتثبيت وبقاء السلطة الإسلامية الجديدة ، ثم تبعتها عملية طويلة الأمد وبطيئة من الهضم والتمثل والاستيعاب ، بل والصراعات الضارية ، هى عملية إعادة الإنتاج الثقافى . Cultural Re-Production

وما إن اكتملت هذه العملية ، لم يبق أمامها إلا التدوير ، أى أن تعود لتفتت مجالها الثقافى والاجتماعى والسياسى إما تحت فرقة أو طائفة أو إقليم أو مذهب . . إلخ ، حتى يأتى جامع جديد - كان غالبا من خارج المركز القديم - ليسود بمركزه الجديد (المغول - العثمانيون مثلا .)

ليس معنى هذا أننا نبخس العرب حقهم فى العملية الثقافية التى قامت ، بل نقول أن دورهم كان أساسياً فيها خاصة وقد تم تعريب منطقة جغرافية واسعة فى زمن تاريخى قصير نسبيا . بمعنى أن الذين ساهموا فيها إما كانوا عربا من الجزيرة (أسسوا الحاوية الإسلامية وأعادوا إنتاج بعض الثقافات التوحيدية كاليهودية والمسيحية بشكل أولى) ، أو كانوا (عرباً تعربوا) فأضافوا ثقافاتهم التاريخية للراية الإسلامية .

لكننا يجب أن نفهم أن إمبراطورية هائلة الاتساع بهذا الحجم لا يمكن أن تستمر ببداوة ثقافية فقط ، ومن هنا الدور الكبير للتمثيلات الشعوبية الأخرى داخل الثقافة الإسلامية التى اتسعت مجالاتها لتصبح ثقافة عالمية بالفعل (1) .

لقد ظلت الأندلس محافظة لوقت طويل على ثباتية نسبية ، ربما لابتعادها عن مركز الإمبراطورية بصراعاتها المتوالية والتى كانت دائما ، تمفصلا وقتيا لإعادة استتباب النمط فى صورته الكلية . ومع هذا ، استمر القتال فى شبه جزيرة إيبريا لمدة أربعة قرون من عام

(1) يقول عزيز العظمة ، فى معرض سرده لاكتشاف الحضارة الصينية ولدورها التعاونى العالى والذى أسموه العدل : « كيف تقبل المؤلفون العرب – المسلمون » هذه الصورة للعدل المحض القائم على المؤسسات . . ولا يتعرض نظامه للاختراق العسكرى والاقتتال ؟ وكيف سمحوا عقلا وثقافة بوجود نظام كهذا دون رعاية الشريعة وتطبيقها ودون صلة من ممالك الإسلام تذكر ؟ دعونا لا ننسى أولاً أن نظرية الحق العام الإسلامية القائمة على ربط الدولة بالشريعة كانت مازالت فى عهد (سليمان التاجر) والمسعودى وغيرهما تنتظر الماوردى وغيره من الفقهاء ، وأن أحكام الشريعة ، أى مجموعات الفقه ، كانت لم تصل بعد إلى دور التكامل والاكتمال ، ولم يكن مفهوم السياسية الشرعية قد قام فى الثقافة العربية – الإسلامية ، بل كان المفهوم الملكى للسلطة مازال القائم والسائد والمسيطر ، ولكن هذا لم يمنع الكتاب العرب من إعلاء رايتهم الإسلامية ، بل لم يكن لديهم مندوحة من عدم السماح لملوك الصين بامتياز إيجابى مطلق ، بل نسبوا لملوكهم القول بأنهم ولو كانوا أكثر الملوك ضبطا وأبرعهم سياسة ، إلا أن ملوك العرب هم فى واقع الأمر ملوك الملوك . . » . أنظر كتابه : العرب والبرابرة . رياض الريس . لندن – قبرص ط 1 ، 1991 ، ص 99 – 100 ،

١٠٨٥ م – إلى – عام ١٤٩٢ م تاريخ سقوط غرناطة . قبلها سقطت طليطلة ، وسقطت أشبيلية عام ١٢٤٨ م ، بعدها بعشر سنوات تسقط بغداد فى يد المغول ١٢٥٨ م ، أى أن أطراف الإمبراطورية كانت تتقوض شرقا وغربا ، مما يجعلنا نسأل : هل شجع تقدم المغول الأسبان ؟ . ومما يجعلنا نسأل مرة أخرى هل كانت أسبانيا بعيدة عن مراكز الإمبراطورية أو بمعنى آخر عما يدور فى الإمبراطورية رغم « عباسيتها » . ؟ قلنا منذ قليل أن دور العرب (عرب الجزيرة) تراجع خطوة بسقوط الأمويين ، فلِمَ استمروا فى أيبريا ؟

إن القول بطرفية « الأندلس » سيكون رداً سريعاً تبسيطياً – رغم أهميته – مما يستدعى أن ننظر إلى المسألة من زاوية « إعادة الإنتاج الثقافى الفعال » الذى قام به الفاتحون (عرب وبربر شمال أفريقيا) مع الثقافات التوحيدية فى أسبانيا[1] والتى ثبتت حالة من الصلابة بعد التفتت الذى أصاب هذا الجزء الغربى بعد سقوط الإمبراطورية الرومانية تحت ضربات الجرمان (أى طرفية الأسبان فى الإمبراطورية الرومانية الغربية أيضاً) .

بعد سقوط الأندلس بدا أن النمط يسترد أنفاسه من جديد بدخول تيمورلنك الإسلام ، أى أن المغول أعادوا إنتاج ثقافتهم البوذية (هولاكو بوذى تزوج مسيحية) – ضمن الحاوية الإسلامية الجاهزة ، وإن كان (انتاجا) مشوهاً يفسر سقوط الإمبراطورية السريع . ولك أن تنظر فيما فعله السلطان المغولى (أكبر) فى الهند

(١) كما يفصل ذلك « أغناسيو أولاغى » فى كتابه الثورة الإسلامية فى الغرب ، والذى ترجمه واختصره إسماعيل الأمين تحت عنوان العرب لم يغزوا الأندلس . رياض الريس . لندن ط ١ , فبراير ١٩٩١) . والذى يرفض فكرة الغزو المجرد ليضع بدلاً منه القوة الفكرة . وهو فى الحقيقة تناقض وهمى بين الغزو والفكرة يسقط فيه الكتاب سقوطا مروعاً .

وتحت إسم الإسلام ما عرف باسم « الدين الإلهى » الذى يجمع أفكاراً بوذية إسلامية - هندوسية (تزوج هذا السلطان إمرأتين هندوسيتين وامرأتين مسلمتين كرمز لهذا التوفيق) .

ورثت الخلافة العثمانية الامبراطورية واستمرت بها زمنا طويلا وهى تتمدد فى أوروبا بنفس مفهوم الفتح ، إلى أن سقطت تحت ضربات الإمبريالية المعاصرة . لكن بقايا النمط لاتزال قائمة فينا على المستوى الاجتماعى والاقتصادى والسياسى (والثقافى بنسبة هائلة) ، لأن الفعل الرأسمالى جاء خارجيا . ولتفصيل مسألة الخارجية والثقافة تفصيليا يمكن أن ترجع إلى كتابنا «الفوضى والتاريخ» والتى رمزنا لها فى هذا التخطيط بالفعل الخارجى(١) .

لو نظرنا إلى شكل (٢) لوجدنا الخلاف بيِّناً بين التفتت فى الحالة الأولى والتفتت فى الحالة الثانية . التفتت فى الحالة الأولى هو تفتت يرتبط بمفهوم العودة الدورية (التدوير) ، أما الثانية فتظهر تفتتاً بلا عودة ، عندما انقسمت الإمبراطورية الرومانية شرقا وغربا ، ثم تحولها النهائى إلى إمارات إقطاعية (تبدو فى الرسم التشكيلى ذات تقطعات نهائية) ، والتى تنهار نهائيا أيضاً فتصل لنقطة الصفر بعد هزيمتها فى الصراع أمام الرأسمالية الصاعدة . فى الشكل (١) لم يصل انهيار النمط لنقطة الصفر أبداً ، مما يفسر بقاياه الفعالة فى حياتنا ، ويفسر أيضاً عدم خروج العرب (والعالم المتخلف عموما) من تحجر النمط إلى عصر الحداثة . وهنا نفهم طبيعة القطيعة فى علاقتها بالتاريخ ، ونفهم زمنية الإنعطاف من حالة إلى حالة ، لأن لحظة الانعطاف الآنية Synchronic : تقوم على هيكل واسع من انعكاسات الصراع بين الحالتين (فى المثال هنا بين الإقطاع

(١) الفوضى والتاريخ . دار سينا للنشر . القاهرة . (تحت الطبع)

والرأسمالية والذى استمر أكثر من أربعة قرون) . للمقارنة تم احتواء الصراعات داخل الإمبراطورية الإسلامية داخل النمط ، ولم تحدث انعطافات تمزق مجالها الثقافى والاقتصادى لمجال جديد ، لمدة قاربت إثنى عشر قرنا من الزمان حتى عصر الاستعمار الحديث .

ليس معنى هذا أن القطيعة تمت دون تمهيد أو دون أرضية تاريخية وإلا كانت قطيعة ميتافيزيقية ، فإن قلنا - كمثال - بأن اجتهادات (مارتن لوثر) الفكرية كانت تتم فى إطار اللاهوت الكنسى[١] . فعلينا أن نراها من جانب آخر هو محاولة إعادة إنتاج ثقافية للفكر المسيحى المرتبط بالإقطاع وهو فى بداية إنهياره لصالح الرأسمالية . إن التنازلات الوظيفية التى قام بها الفكر المسيحى لحظة الإنهيار لم تحدث توازنا إزاء الثقافة البرجوازية الصاعدة ، بينما أحدثت التنازلات الوظيفية توازنا طويلاً داخل النمط (الإمبراطورى الخراجى) بسبب قوته القادرة على احتواء كل نتائج الصراع ، وهذا لم يستطع أن يفعله الإقطاع بسبب تفتته الذى لم تتح له الظروف التاريخية الإلتئام أبداً ، وجاء اكتشاف أميركا ليقضى على كل أمل له فى العودة .

إذن ، لم يكن اتساع حدود الدولة الإسلامية وتضخم الثروة فى خزانة الدولة المركزية وازدهار التجارة وازدهار الحياة الفكرية كافيا للانتقال إلى حالة (إنسانية) جديدة ، لأن التراكم وحده لا يكفى لإحداث قطيعة مع القديم . فتراكم النقود وانتعاش التجارة لا يعنى أبداً (رأسمالية) ، لأن الرأسمالية تعنى سيطرة الصناعة على الزراعة ، وسيطرة المدينة على الريف ، وتعنى تحول العمل إلى سلعة

(١) أنظر Thompson Cargill : **Martin Luther and the two Kingdoms.** In "Political Ideas" Ed. Penguin Books . 1985 . PP 34 - 52 .

، بينما لا يحدث تراكم النقود وحده هذا التحول ، فقد تتضخم الثروة النقدية ويظل الريف مسيطراً على المدينة ، فالمدينة الأوربية الحديثة كانت مدينة صناعية منتجة ، بينما كانت المدن القديمة عالة على الريف .

إن تراكم الإنتاج الفلسفي وكذلك العمل الثقافي في إطار إعادات إنتاج متواصلة لا يكفى وحده لإحداث ثورة فى المفاهيم تلك التى لم تقم إذا قورنت بكل مستبد ، قائم فى عمق التاريخ ، ولا تكفى المحاولات الفردية وحدًا لنفضة - حتى وإن أرادت ذلك . رغم أن معظم هذه الحالات - بل كلها[1] قد عارضت وهى فى بطن الدولة القديمة ، ووافقت وهى فى بطنها ملتصقة التصاق العلق بالجلد ، وما كان لها أن ترى سوى ما ترى الدولة أو أن تسير خارج دواليبها .

(١) رغم أهمية ابن خلدون فى كشفه لآلية خاصة من آليات تدوير النمط الخراجى (الانهيار والصعود وإعادة إنتاج الأزمة فى إطار مفهوم البداوة والتحضر) إلا أن عمله العلمى - عموما - قد تم فى إطار الميتافيزيقا الإسلامية ، بل وقد كشف د . محمود إسماعيل استخدامه لأفكار إخوان الصفا فى مقاله : هل سرق ابن خلدون نظريات إخوان الصفا ؟ أخبار الأدب القاهرة . أعداد ١٦٧ وما بعدها فى شهرى ٩ ، ١٠ / ١٩٩٦) . ومع أهمية هذه الدراسة إلا أنها لا تقلل من شأن إنجازات ابن خلدون فى علم (العمران / الاجتماع) والذى وظف معارف عصره - بالطبع - فى إطار منهجية منجزة بالنسبة لزمانها .

المراجع

١ - **القرآن الكريم** .

٢ - **الكتاب المقدس** : العهد القديم والعهد الجديد .

٣ - **دائرة المعارف الإسلامية ط ٢** ,

٤ - إبراهيم العدوى : تاريخ العالم الإسلامى . دار الاتحاد العربى للطباعة . القاهرة ١٩٨٣ م .

٥ - إبراهيم بن حسن : **التفسير بالمأثور لعمر بن الخطاب** ، دار الكتاب العربى . بيروت . د . ت .

٦ - ابن الأثير (ضياء الدين أبو الفتح نصر الله الشيبانى ٦٨٠ - ٧٣٠ هـ) : **المثل السائر فى أدب الكاتب والشاعر** . تحقيق أحمد الحوفى وبدوى طبانة . مطبعة نهضة مصر . القاهرة ١٩٦١ م .

٧ - ابن العربى (أبو بكر عبد الله) : آراؤه الكلامية . تحقيق عمار طالبى . دار الكتاب العربى والمؤسسة الوطنية للكتاب . الجزائر - بيروت ١٩٨١ م .

٨ - ابن تغرى بردى (جمال الدين يوسف الأتابكى) : **النجوم الزاهرة فى** أخبار مصر والقاهرة . المؤسسة المصرية العامة (مصورة ستة أجزاء) .

٩ - ابن تيمية : **رسالة معرج الوصول** . من كتاب (المذاهب الإسلامية) لمحمد أبو زهرة . الألف كتاب القاهرة ، د . ت .

١٠ - ابن حجر العسقلانى : (أحمد بن على ٧٧٣ - ٨٢٥ هـ) : **الإصابة فى تمييز الصحابة** . مطبعة دار السعادة ط ٨ القاهرة ١٣٢٨ هـ .

١١ - ابن حزم (أبو محمد على بن حزم الأندلسى ت ٤٥٦ هـ) : **التقريب**

لحد المنطق والمدخل فيه . تحقيق إحسان عباس . بيروت ، د . ت . (أنظر مجلة دراسات عربية . دار الطليعة ٣ / ١٩٨٨ م) .

١٢ - ابن حزم : الإحكام فى أصول الأحكام . من كتاب « **ابن حزم** » لمحمد أبو زهرة . القاهرة ١٩٥٣ م .

١٣ - ابن حزم : **الفصل فى الملل والأهواء والنحل** . روائع التراث العربى . مكتبة خياط . بيروت ١٣٢١ هـ .

١٤ - ابن خلدون (عبد الرحمن - ٧٣٢ هـ) : المقدمة . دار الكتاب اللبنانى . بيروت ١٩٦١ م .

١٥ - ابن رشد : فصل المقال . من كتاب **فلسفة ابن رشد** . دار الآفاق الجديدة . بيروت ١٩٧٨ م .

١٦ - ابن عربى (محيى الدين) : **الفتوحات المكية** . دار صادر . بيروت . د . ت .

١٧ - ابن كثير (الحافظ عماد الدين أبو الفداء إسماعيل القرشى - ٧٤٤ هـ) : **تفسير القرآن العظيم** . دار المعرفة . بيروت ١٩٨٠ م .

١٨ - ابن قتيبة (عبد الله بن مسلم) : **تأويل مختلف الحديث** . دار الكتاب العربى . بيروت د . ت .

١٩ - ابن قتيبة (عبد الله بن مسلم أبو محمد الدينورى - ٢٧٦ هـ) : **تأويل مشكل القرآن** . شرح وتحقيق السيد أحمد صقر - الحلبى . ١٩٥٤ م

٢٠ - ابن منظور (أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم - ٧١١ هـ) : **لسان العرب** . دار صادر . بيروت . د . ت .

٢١ - أحمد عبد الرحمن حماد : **عوامل التطور اللغوى** . دار الأندلس . بيروت ١٩٨٣ م .

٢٢ - أدونيس (على أحمد سعيد) : **الشعرية العربية** . دار الآداب . بيروت ١٩٨٦ م .

٢٣ - أسامة الخولى : فى مناهج البحث العلمى . وحدة أم تنوع . مجلة **عالم الفكر** . الكويت . ٤ ، ٥ ، ٦ / ٨٩ ,

٢٤ - إسماعيل الأمين : **العرب لم يغزوا الأندلس** . رياض الريس . لندن ط ٢ ١٩٩١ م

٢٥ - الباقلانى (القاضى أبو بكر) : **إعجاز القرآن** . عالم الكتب . بيروت . صححه الشيخ أحمد سعد على وزملاؤه . القاهرة عام ١٩٥١ م .

٢٦ - البخارى (أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم ١٩٤ هـ - ٢٥٦ هـ) : **صحيح البخارى** . دار إحياء التراث العربى . د . ت .

٢٧ - برغسون (هنرى) : **الضحك** . ترجمة على مقلد . المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع . بيروت ١٩٨٧ م .

٢٨ - ثروت أنيس الأسيوطى : **بنو إسرائيل . المقدمة** . الهيئة القومية للبحث العلمى . طرابلس ليبيا ط ١ ١٩٨٥ م .

٢٩ - الجرجانى (عبد القاهر) : **دلائل الإعجاز** . تعليق وشرح محمد عبد المنعم خفاجى . مكتبة القاهرة ط ١ ١٩٦٩ م .

٣٠ - الجرجانى : **أسرار البلاغة** . تعليق أحمد مصطفى . ط ١ , القاهرة ، مطبعة الاستقامة ١٣٦٧ هـ .

٣١ - جواد العمارتى : مفهوم التراث فى الفكر العربى المعاصر . **مجلة الوحدة** . الرباط ١/ ١٩٨٩ م .

٣٢ - جواد على : **تاريخ العرب فى الإسلام** . مكتبة النهضة العربية بغداد . ط ١ , ودار الحداثة بيروت ١٩٨٣ م .

٣٣ - جوزيف اسكوفيتز : المستشرقون والاستشراق فى كتابات محمد كرد على . ترجمة كامل مصطفى اللحام . **مجلة رسالة الجهاد** . مالطا . ٢/ ١٩٩٠م .

٣٤ - جولد تسيهر (اجنتس) : دراسات محمدية . ترجمة وتعليق الصديق بشير نصر . من كتاب **من قضايا الفكر الإسلامى** . الدعوة الإسلامية . طرابلس ١٩٨٨ م .

٣٥ - حسن حنفى : **التراث والتجديد** . دار التنوير . بيروت ط ١ , ١٩٨١ م .

٣٦ - حسين مروة : **النزعات المادية فى الفلسفة العربية الإسلامية** . دار الفارابى . بيروت ١٩٧٨ م .

٣٧ - حفنى شرف : **الصور البديعية** . مكتبة الشباب . القاهرة ١٩٦٦ م .

٣٨ - الرازى (فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر ٥٤٣ - ٦٠٦ هـ) : **التفسير الكبير مفاتيح الغيب** دار الكتب العلمية . طهران . المطبعة البهية العصرية . ط ٢ , د . ت .

٣٩ - الرازى : **نهاية الإيجاز فى دراية الإعجاز** . مطبعة الآداب والمؤيد . القاهرة ١٢١٧ هـ .

٤٠ - الرازى : **مختار الصحاح** . دار الجيل . بيروت - لبنان ١٩٨٧ م .

٤١ - راشد عبد الله الفرحان : **تفسير مشكل القرآن** - جمعية الدعوة الإسلامية . طرابلس . ١٩٨٤ م .

٤٢ - راندل (جون هرمان) : **تكوين العقل الحديث** . ترجمة جورج طعمة . دار الثقافة . بيروت ١٩٥٥ م .

٤٣ - رودنسون (مكسيم) : الأيديولوجيا . حوار معه أجرته **مجلة الفكر العربى** . معهد الإنماء العربى . بيروت ١٩٧٨ م .

٤٤ - الزركشى (بدر الدين محمد بن عبد الله) : **البرهان فى علوم القرآن** . تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم . دار المعرفة . بيروت ١٩٧٢ م .

٤٥ - زكريا (ميشال) : **الألسنية التوليدية والتحويلية وقواعد اللغة العربية** . المؤسسة الجامعية للنشر . ط ٢ , ١٩٨٦ م .

٤٦ - زياد منى : **جغرافية التوراة** . رياض الريس . لندن ١٩٩٤ م .

٤٧ - زيربوكى : المنهجية وعصر ما قبل التاريخ من كتاب **تاريخ إفريقيا العام** مجلد ١ , اليونسكو / ١٩٨٠ م .

٤٨ - سعدى بزيان : **أحاديث ممتعة** . حوار مع عدد من الكتاب العرب والأجانب . المكتبة الشعبية . الجزائر ١٩٨١ م .

٤٩ - سمير أمين : **التطور اللامتكافىء** . دراسة فى التشكيلات الاجتماعية للرأسمالية المحيطية . ترجمة برهان غليون . ط ٤ , دار الطليعة . بيروت ١٩٨٥ م .

٥٠ - سمير أمين : **نحو نظرية للثقافة** . معهد الانماء العربى . بيروت ط ١ , ١٩٨٩ م .

٥١ - سمير أمين : **أزمة المجتمع العربي** . دار المستقبل العربي : القاهرة ط ١ . ١٩٨٥م .

٥٢ - السهروردي (أبو النجيب ٦٣٢ هـ) : **غوارف المعارف** . دار الكتاب العربي . بيروت ط ١ ١٩٦٦١م .

٥٣ - سيبويه (أبو بشر عمرو بن قنبر) : **الكتاب** . تحقيق عبد السلام محمد هارون . الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة . ط ٢ ١٩٧٧م .

٥٤ - سيد القمني : **النبي إبراهيم والتاريخ المجهول** . دار سينا القاهرة. ١٩٩٠م .

٥٥ - سيد القمني : **الأسطورة والتراث** . دار سينا . القاهرة ١٩٩٢ م .

٥٦ - السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر) (ت ٩١١ هـ) : **الاتقان في علوم القرآن** . عالم الكتب ، بيروت . صححه الشيخ أحمد سعد علي وزملاؤه ، القاهرة عام ١٩٥١ م .

٥٧ - السيوطي : **المزهر في علوم اللغة** . شرح محمد أبو الفضل إبراهيم . دار إحياء الكتب العربية . القاهرة . د . ت .

٥٨ - السيوطي : **باب النقول في أسباب النزول** . دار الفكر . دمشق ١٣٨٥ هـ .

٥٩ - السيوطي : **تفسير الجلالين** . دار الفكر . دمشق . المطبعة الهاشمية ١٣٨٥ هـ .

٦٠ - الشافعي : **الرسالة** . طبعة وحققه أحمد شاكر . القاهرة ١٩٤٠ م .

٦١ - شفيق مقار : **السحر في التوراة** . رياض الريس . لندن . ١٩٩٠ م .

٦٢ - الشهرستاني (أبو الفتح عبد الكريم ت ٥٤٨ هـ) : **كتاب الملل والنحل** . روائع التراث العربي . مكتبة خياط ، بيروت ، د . ت .

٦٣ - الشوكاني (محمد بن علي ت ١٢٥٠ هـ) : **البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع** . دار المعرفة . بيروت ، د . ت .

٦٤ - الشوكاني : القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد . من (فهمي هويدي . **مجلة رسالة الجهاد** مالطا - طرابلس ٦ / ١٩٨٩ م .

٦٥ - الطبري (ابن جرير) : **التفسير المختصر** . دار الشروق . بيروت ١٩٨٣

م .

٦٦ - الطبرى : **جامع البيان فى تفسير القرآن** . ط ٢ , بيروت ١٩٧٢م .

٦٧ - طه حسين : **فى الأدب الجاهلى** . دار المعارف . القاهرة ١٩٧٢م .

٦٨ - الطيب تيزينى : **من التراث إلى الثورة** . دار ابن خلدون ١٩٧٦ م .

٦٩ - الطيب تيزينى : **مشروع رؤية جديدة للفكر العربى فى العصر الوسيط** ، دار دمشق ١٩٧١ م .

٧٠ - الطيب تيزينى : **حول نظرية مقترحة فى التراث العربى** . دار ابن خلدون ١٩٧٦ م .

٧١ - عبد الخالق عبد الله : سمير أمين ونظرية التطور اللامتكافىء . **مجلة المستقبل العربى** بيروت ٧ / ١٩٧٢ م .

٧٢ - عبد العزيز المجدوب : **الرازى من خلال تفسيره** . الدار العربية للكتاب . ليبيا - تونس ١٩٨٠م .

٧٣ - عبد الله العروى : **ثقافتنا فى ضوء التاريخ** . المركز الثقافى العربى . المغرب . ط ١ ١٩٨٣م .

٧٤ - عبد الله العروى : **مفهوم الأيديولوجيا** . المركز الثقافى العربى الدار البيضاء ط ١ ١٩٨٠م .

٧٥ - عبد الله العروى : **العرب والفكر التاريخى** . المركز الثقافى العربى . المغرب / دار التنوير بيروت ط ٢ ، ١٩٨٥م .

٧٦ - عبد الهادى عبد الرحمن : **جذور القوة الإسلامية** . قراءة نقدية لتاريخ الدعوة الإسلامية . دار الطليعة بيروت ١٩٨٨ م .

٧٧ - عبد الهادى عبد الرحمن : حول تكون الدولة الإسلامية وطبيعتها . **مجلة دراسات عربية** . دار الطليعة .

٧٨ - عبد الهادي عبد الرحمن : **سحر الرمز** . دار الحوار سوريا ١٩٩٤ م .

٧٩ - عبد الهادى عبد الرحمن : **تاريخ الجماعات السرية** . دار تانيت . الرباط ١٩٩٢م .

٨٠ - عبد الهادى عبد الرحمن : **التاريخ والأسطورة** . دار الطليعة . بيروت ١٩٩٤م .

٨١ – عبد الهادى عبد الرحمن : **مملكة الفوضى** دار الطليعة . بيروت ١٩٩٥م .

٨٢ – عزيز العظمة : **العرب والبرابرة** . رياض الريس . لندن . ط ١ ، ١٩٩١م .

٨٣ – على محمد زيد : **معتزلة اليمن . دولة الهادى وفكره** . دار العودة . بيروت ط ٢ ، ١٩٨٥م .

٨٤ – عمر فروخ : **عبقرية اللغة العربية** . دار الكتاب العربى . بيروت ١٩٨٠م .

٨٥ – الغزالى (أبو حامد محمد بن محمد ت ٥٠٥ هـ) : **المنخول من تعليقات الأصول** . حققه محمد حسن هيتو دار الفكر . بيروت . تحقيق سنة ١٩٧٠م .

٨٦ – الغزالى (أبو حامد) : **المستصفى فى علم الأصول** . مطبعة بولاق . القاهرة ١٣٢٢هـ .

٨٧ – فاضل عبد الواحد : **من سومر إلى التوراة** . دار سينا . ط ٢ , ١٩٩٦م .

٨٨ – فانسينا جان : المأثور المنقول ومنهجيسته . من كتاب **تاريخ إفريقيا العام** مجلدا . اليونسكو ١٩٨٠م .

٨٩ – فهمى هويدى : من يسبح ضد التيار . **مجلة رسالة الجهاد** . مالطا – طرابلس ٦/ ١٩٨٩م .

٩٠ – فؤاد زكريا : **التفكير العلمى** . ذات السلاسل . الكويت ١٩٨٥م ، سلسلة عالم المعرفة . الكويت ط ٣٣/ ٨٨ ,

٩١ – قنواتى (جورج شحاتة) : من كتاب **تراث الإسلام** جـ/ ٢/ ط ٢ , ترجمة حسين مؤنس ، إحسان العمد . الكتاب من تصنيف شاخت وبوزوث . عالم المعرفة . الكويت ١٩٨٨م .

٩٢ – كارتر (م . س .) : **أصول النحو العربى** . ترجمة عبد الهادى حنيش . من كتاب (من قضايا الفكر الإسلامى) . الدعوة الإسلامية . طرابلس . ليبيا . ١٩٨٨م .

٩٣ – كايتانى (ليونى) : **مقدمة حوليات الإسلام** . ترجمة أحمد شلوف .

من كتاب من قضايا الفكر الإسلامى . طرابلس ١٩٨٨ م .

٩٤ - كمال الحاج : **فلسفة اللغة** . دار النهار . بيروت ١٩٦٧ م .

٩٥ - كمال الصليبى : **التوراة جاءت من جزيرة العرب** . ترجمة عفيف. الرزاز . مؤسسة الأبحاث العربية . ط ٢ , د . ت .

٩٦ - كمال عبد اللطيف : محاولة ابستمولوجية فى نقد مروة وتيزينى للفلسفة الإسلامية . **مجلة الآداب** . دار الآداب . بيروت ١ ، ٢ / ١٩٨٨ م .

٩٧ - كريم متى : ترجمة كتاب **طبيعة الميتافيزيقا** . لمجموعة من الفلاسفة الإنجليز . دار اقرأ . بيروت ١٩٨١ م .

٩٨ - مالك بن نبى : **الظاهرة القرآنية** . ترجمة عبد الصبور شاهين . مكتبة دار العروبة . القاهرة ط ٢ ١٩٦١ م .

٩٩ - المبرد (أبو العباس محمد بن يزيد ت ٢٨٥ هـ) : **المقتضب** . تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة . عالم الكتب . بيروت د . ت . نشرته لجنة إحياء التراث العربى . القاهرة . ١٩٦٥ م .

١٠٠ - المحلى (جلال الدين محمد بن أحمد ٨٦٤ هـ) : **تفسير الجلالين** بالاشتراك مع السيوطى . نشر دار الفكر . المطبعة الهاشمية . دمشق ١٣٨٥ هـ .

١٠١ محمد أحمد أبو زهرة : **ابن حزم** . آراؤه وفكره . مطبعة أحمد على مخيمر . القاهرة ١٩٥٣ م .

١٠٢ - محمد أحمد أبو زهرة : **المذاهب الإسلامية** . الألف كتاب . القاهرة د . ت .

١٠٣ - محمد أحمد وريث : م**حاورات عقلية فى فهم الرسول** . دار الجماهيرية . طرابلس ١٩٨٧ م .

١٠٤ - محمد أركون : **الإسلام والتاريخ والحداثة** . ترجمة هاشم صالح . مجلة الوحدة . الرباط ١ / ١٩٨٩ م .

١٠٥ - محمد أركون : **الفكر العربى** . ترجمة د . عادل العوا . زدنى علماً . عويدات لبنان - باريس ط ٤ ١٩٨٦ م .

١٠٦ - محمد أركون : **من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامى** . ترجمة هاشم صالح . دار الساقى بيروت . ط ٢ , ١٩٩٣ م .

١٠٧ - محمد التونجى : **عبقرية العرب فى لغتهم الجميلة** . دار الجماهيرية . طرابلس ١٩٨٢ م .

١٠٨ - محمد المصباحى : متصل من أجل منفصل . **مجلة الآداب** ١ ، ٢ / ١٩٨٨ م .

١٠٩ - محمد جلوب فرحان : أصالة الأبحاث المنطقية عند ابن حزم . **مجلة دراسات عربية** . بيروت ٣ / ١٩٨٩ م .

١١٠ - محمد الشيخ : **مشروع التفكيك لدى جاك دريدا** . دراسات عربية . دار الطليعة . بيروت من الأعداد ٥ ، ٦ ، ٧ ، ٨ ، ٩ / ١٩٩١ ,

١١١ - محم شيخانى : **التربية الروحية بين الصوفيين والسلفيين** . دار قتيبة ط ٢ , ١٩٩٥م .

١١٢ - محمد عابد الجابرى : **مدخل إلى فلسفة العلوم . المنهاج التجريبى** . دار النشر المغربية . الدار البيضاء ١٩٧٦ م .

١١٣ - محمد عابد الجابرى : قراءة عصرية للتراث العربى الإسلامى . **مجلة العلوم الاجتماعية** . الكويت صيف ١٩٨٩ م .

١١٤ - محمد عابد الجابرى : مقالات فى **جريدة المحرر المغربية** من ١٥ / ١٢ / ٧٤ - ٥ / ١ / ١٩٧٥م .

١١٥ - محمد عابد الجابرى : **نحن والتراث** . المركز الثقافى العربى . الدار البيضاء ، دار الطليعة بيروت ط ٢ ، ١٩٨٣ ,

١١٦ - محمد عابد الجابرى : **تكوين العقل العربى** : دار الطليعة . بيروت . ط ١٩٨٤م . المركز الثقافى العربى .

١١٧ - محمد عابد الجابرى : **بنية العقل العربى** . المركز الثقافى العربى . الدار البيضاء ١٩٨٦ م .

١١٨ - محمد عبد الرحمن الجديلى : **نظرات حديثة فى التفسير** . من سلسلة من هدى القرآن . المكتب التجارى بيروت ١٩٦٥ م .

١١٩ - محمد عبد الرضى قدوح : اللسانيات وعلم اللغة . **مجلة الإكليل**

. صنعاء ٣/ ١٩٨٩ م .

١٢٠ - محمد عبد المطلب مصطفى : **اتجاهات النقد خلال القرنين السادس والسابع الهجريين** . دار الأندلس بيروت . ١٩٨٤ م .

١٢١ - محمد عبده : **رسالة التوحيد** . تقديم حسين الغزالى . دار إحياء العلوم ط ٤ بيروت ١٩٨٢ م .

١٢٢ - محمد عبده : **دروس من القرآن** . دار إحياء العلوم بيروت ط ٢ ، ١٩٨١ م .

١٢٣ - محمد على الكبسى : **النموذج فى الفكر العربى المعاصر** . دراسات عربية دار الطليعة بيروت ٣/ ١٩٨٨ م .

١٢٤ - محمد عمارة : **المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية** . دار الشروق ط ٢ ١٩٨٨، م .

١٢٥ محمد فريد وجدى : **المصحف المفسر** . ٤ أجزاء . الدار العربية للكتاب . ليبيا - تونس ١٩٨٥ م .

١٢٦ - محمد فؤاد عبد الباقى : **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم** . دار الكتاب المصرية . وضع عام ١٩٤٥ م ، دار إحياء التراث العربى . بيروت . د . ت .

١٢٧ - محمد محمد أبو شهبة : كتاب الإسرائيليات والموضوعات فى كتب التفسير . من كتاب **تفسير مشكل القرآن** لراشد الفرحان . طرابلس ١٩٨٤ م .

١٢٨ - محمد مصطفى بدوى : **كولردج** . دار المعارف المصرية . القاهرة ١٩٨٥ م .

١٢٩ - محمود إسماعيل : **الحركات السرية فى الإسلام** . رؤية عصرية . دار القلم . بيروت ١٩٨٣ م .

١٣٠ - محمود إسماعيل : هل سرق ابن خلدون نظريات إخوان الصفا؟ **أخبار الأدب** . القاهرة شهر ٩ ، ١٠ ، ١١/ ١٩٩٦ م .

١٣١ - المسدى (عبد السلام) : **التفكير اللسانى فى الحضارة العربية** . الدار العربية للكتاب تونس - ليبيا ١٩٨١ م .

١٣٢ - مسلم (مسلم بن الحجاج بن مسلم بن ورد - ٢٦١ هـ) : **صحيح مسلم بشرح النووى** . دار إحياء التراث العربى . بيروت ١٩٧٢ م .

١٣٣ - مصطفى المسلاتى : **الاستشراق السياسى فى النصف الأول من القرن العشرين** . دار اقرأ . طرابلس ١٩٨٦ م .

١٣٤ - مصطفى صادق الرافعى : **إعجاز القرآن والبلاغة النبوية** . دار الكتاب العربى . بيروت د . ت .

١٣٥ - مصطفى غالب . **تاريخ الدعوة الإسماعيلية** . ط ٢ , دار الأندلس . بيروت ١٩٧٤ م .

١٣٦ - مصطفى محمود : **التفسير العصرى للقرآن الكريم** . روزا اليوسف . القاهرة ١٩٧٤ م .

١٣٧ - منصف عبد الحق : اللغة وإشكالية التأويل عند ابن عربى . **مجلة الوحدة** . الرباط ١٩٨٩ م .

١٣٨ - نبيل سليمان : الماركسية والتراث العربى الإسلامى فى تجربة حسين مروة . من كتاب **الماركسية والتراث العربى الإسلامى** . دار الحداثة . بيروت ١٩٨٠ م .

١٣٩ - الهادى (يحيى بن حسين) : من كتاب **دولة الهادى وفكره** لمحمد على زيد . معتزلة اليمن . دار العودة بيروت ط ٢ ، ١٩٨٥ م .

١٤٠ - هاشم صالح : دور الفلسفة فى بلورة المشروع الحضارى العربى . **مجلة الوحدة** . الرباط ٩/ ١٩٨٩ م .

١٤١ - هاشم معروف الحسنى : **الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة** . دار النشر للجامعيين . بيروت ١٩٦٤ م .

١٤٢ - هشام جعيط : الإسلام والقومية . حوار أجراه محيى الدين صبحى . **مجلة الوحدة** ١/ ١٩٨٩ م .

١٤٣ - هشام جعيط : **أوروبا والإسلام** . دار الطليعة . بيروت . ط ١ ، ١٩٩٥ م .

١٤٤ - ياسين (بو على) : ترجمة وتقديم كتاب **الطوطم والتابو** لفرويد . دار الحوار سورية ١٩٨٣ م .

١٤٥ - يوسف سامي اليوسف : النقد العربي . آفاقه وممكناته . مجلة الوحدة . الرباط . ١٠/ ١٩٨٨م .

الدوريات:

١ - مجلة الإكليل . وزارة الثقافة والإعلام . اليمن . صنعاء . العدد ٣/ ١٩٨٩م .

٢ - مجلة الآداب : دار الآداب . بيروت الأعداد ١ ، ٢/ ١٩٨٨ م .

٣ - مجلة دراسات عربية : دار الطليعة بيروت . الأعداد ٣/ ١٩٨٨ م ١٢ / ١٩٨٩م/ ٥ ، ٦، ٧، ٨، ٩/ ١٩٩١م .

٤ - مجلة رسالة الجهاد : جمعية الدعوة الإسلامية . طرابلس - مالطا . الأعداد ٦/ ١٩٨٩م ، ٢/ ١٩٩٠م .

٥ - مجلة عالم الفكر : وزارة الإعلام الكويت . الأعداد ٤ ، ٥ ، ٦/ ١٩٨٩م . العدد ٤ المجلد ١٥/ ١٩٨٥م .

٦ - سلسلة كتب عالم المعرفة : المجلس الوطنى للثقافة والآداب . الكويت . الأعداد ١٢/ ١٩٨٨م ، ٣/ ١٩٨٨م .

٧ - مجلة العلوم الاجتماعية : جامعة الكويت . عدد صيف ١٩٨٩م .

٨ - مجلة الفكر العربى : الأعداد ٦/ ١٩٧٨م ، ١٢/ ١٩٧٨م .

٩ - جريدة المحرر المغربية : المغرب . الأعداد من ١٥/ ١٢/ ٧٤ - ٥/ ١/ ١٩٧٥م .

١٠ - مجلة المستقبل العربى : مركز دراسات الوحدة العربية . بيروت . الأعداد ١/ ١٩٩٠م ، ٧/ ١٩٨٩م :

١١ - مجلة الوحدة . المجلس القومى للثقافة العربية . الرباط . الأعداد ١ ، ٩ ، ١٩٨٩م ، ١٠/ ١٩٨٨م .

١٢ - أخبار الأدب المصرية . القاهرة . أعداد شهور ٩ ، ١٠ ، ١١ ، ١٩٩٦م .

١٣ - مجلة العربى الكويتية . أعداد ١ - ٧/ ١٩٩٦م .

المراجع الأجنبية

1 - André Cresson : **Francis Bacon**. P. U . F . Paris, 1956.

2 - Ben - Salem Himmich : **La Formation ideologique de L'Islam,** Ed. Anthropos. Paris, 1980.

3 - Blass, Thomas : **Contemporary Social Psychology. Representative Reading,** F. E. Peacock. Baltimore, 3rd Ed. 1982 .

4 - Bucaille, Maurice: **La Bible, Le Coran et la Science,** Ed. SNED. ALGER, 1976.

5 - Cargill Thompson. W.D. : Martin Luther and the two kingdoms. In: "**political Ideas**" ed. Penguin books. 1985.

6 - Chomsky, Noam: **Logical Syntax and Semantics.** In: "**Linguistic Relevance in Language** " 1955 .

7 - Chomsky, Noam : **Aspects of Theory of Syntax.** Cambridge Mass. M.I.T. press. Trad-Fr. Ed. Seuil, Paris, 1965 .

8 - Gardet, Louis: **Les Hommes de L'Islam**. Ed . Complexe. Bruxelle. 1984.

9 - Goldman, L.: Introduction aux premiers écrits de Lukacs. In "**Théorie du Roman**" Ed. Ganthier. Paris 1977 .

10 - Khum. Thomas. S.:**the Structure of Scientific revolution.** University of Chicago . 1926 .

11 - Robert Escarpit : **Le Litérataire et le Social.** Ed. Flammarion Paris, 1970.

12 - Roland Barthes: **Essais critiques.** Ed. Seuil. Paris 1964 .

13 - Roland Barthes: **Methologies.** Ed. paladin Grafton Books, London- Glasgow . Translated From French by "Annette Lauers" lst. Ed. 1973. Last. ed. 1988. "Myth Today" P. 109 - 159 .

14 - Rosalind Coward & John Ellis: **Language and Materialism. Developments in Semiology and**

the theory of the Subject. Routledge & Kegan Pant, London- New York. lst. Ed. 1977 . Last ed. 1986 .

15 - Straus L. : **Anthropologie Culturale** . Tomii. Plon, 1973 . Paris .

16 - Weston La Parre: Species- Specific Biology-Magic and Religion. In: **Fantasy and symbol**. New - York. London - Harcourt Brace. Academic Press, 1979 .

سلطة النص

إن الجدل الذي اندلع بشأن هذا الكتاب والاتهامات التي كيلت له ، تبين إلى أي حد يمتلك النص سلطته الضاغطة على أقلام وعقول وحياة من وهبوا أنفسهم لكشف الأبعاد التاريخية والموضوعية لأي تراث أو خطاب أو نص يشكل هيمنة واضحة على مرجعية التفكير العربي الإسلامي .

إنه كتاب يكشف الوظيفي والموضوعي داخل نصوص تعاملت مع التراث الديني تعاملاً أيديولوجيا فيقدم قراءات لنماذج نقدية معاصرة مثل الجابري وأركون وابن نبى والقمني . يعمقها بقراءات كاشفة للكاتب نفسه ، يقوم فيها بتحويل النصوص وإعادة إنتاجها من جديد لنكتشف بأن المعالجات المطروحة مراوغة ومختالة ، وإن هدفت في الحقيقة إلى غير ذلك .

في نفس الخط يتعامل الكتاب مع نصوص «سلفية» متعددة ليشرح طبيعة «العقل» المعتزلي ، أو طبيعة منطق «ابن حازم الظاهري» ، أو سادة النقل «الشافعي» و«ابن حجر» و«ابن قتيبة» ، وكثيرا من التوظيفات الإسلامية للتراث التوحيدي السابق وهو يضع خطوطاً غليظة تحت كلمات مثل التاريخ وأنماط الإنتاج ، في علاقتها بالثقافة ، لنكتشف الآليات الجديدة لفهم وطأة الايديولوجيا وهي الآليات التي نستطيع بها تحديد «وطأة النص» أو كما يسميها المؤلف د . عبد الهادي عبد الرحمن : سلطة النص

Bibliotheca Alexandrina
0392720